Historisch-liturgische

Abhandlungen

von

August Herrmann Schick,

Dr. Philos. und Professor am königl. Gymnasium zu Bayreuth.

Leipzig,

Druck und Verlag von B. G. Teubner.

1861.

Seinem Schwiegervater,

dem hochehrwürdigen Herrn

Wolfgang Erdmann Pausch,

k. Pfarrer und Lokalschulinspektor zu Rohr im bayrischen Mittelfranken,

widmet diese Schrift

in dankbarer Verehrung

der

Verfasser.

Vorwort.

Die beifällige Aufnahme, welche die drei ersten Abhandlungen bei ihrem erstmaligen Erscheinen in Zeitschriften gefunden haben, und die mehrfachen Aufforderungen, dieselben zu einem Ganzen zu vereinen und unter Beifügung von noch anderen, in gleicher Weise bearbeiteten, liturgischen Theilen des Gottesdienstes einem größeren Publikum zugänglich zu machen, bestimmten mich zur Hinausgabe dieser Abhandlungen.

Die Skizzen über die einzelnen Theile der Abendmahlsliturgie bildeten ursprünglich einen Vortrag in der Pastoralconferenz des Bayreuther Kapitels, welcher der Verfasser vier Jahre hindurch als Gast anzugehören die Ehre hatte. Sie sind jedoch seitdem noch mehrmals überarbeitet worden, so daß sie hier nicht bloß um das Dreifache vermehrt, sondern überhaupt in ganz neuer Gestalt erscheinen.

Es sind im Ganzen freilich nur schwache Versuche gegenüber den Riesenarbeiten eines Kliefoth und Höfling, den gelehrten Werken eines Harnack, Schöberlein, Kraußold u. dergl., und können ihr Bestehen nur dadurch rechtfertigen, daß sie ohne vorheriges Studium der genannten größeren liturgischen Werke der Neuzeit auf dem Wege eigener Forschung in der patristischen und älteren Literatur entstanden sind.

Das Credo und das Confiteor, wozu ich seit Jahren Vorarbeiten getroffen habe, in derselben Weise beizufügen, erlaubten mir die Geschäfte meines Lehrerberufes für jetzt nicht.

So lege ich denn diese Versuche dem theologischen Publikum vor; mögen sie eine freundliche Aufnahme und eine milde Beurtheilung finden! Den im Dienste der Kirche und der Schule Stehenden seien sie aber vor Allen empfohlen. Der praktische Geistliche kann der liturgischen Kenntniß nicht mehr entbehren. Scheut man Mühe und Kosten, sich an das Studium umfangreicherer und mit viel größerer Gelehrsamkeit ausgearbeiteter Werke zu machen, so versäume man es nicht, sich doch wenigstens durch die Lektüre solcher kleineren Schriften einen Einblick in die Entwicklungsgeschichte des christlichen Cultus zu gewähren. Die Kenntniß der Geschichte des Cultus giebt für die Handhabung der Cultuselemente den sichersten Halt.

Der Herr aber lege seinen Segen auf diese Abhandlungen und bezeuge an ihnen, daß sie nur zur Verherrlichung seines Namens geschrieben seien!

Bayreuth, am Tage Petri und Pauli 1861.

Dr. Schick.

Inhalt.

I.

Eine Skizze über den Kirchengesang und das Kirchenlied nebst einleitenden Paragraphen über die Entwicklung des Cultus und der Liturgie im Allgemeinen.

---

§. 1.

Die Ordnung und Form des Gottesdienstes gehört in die Liturgik. Die Liturgik ist die Theorie des Cultus, die Liturgie ein Theil des Cultus.

§. 2.

Anfangs bezeichnete man alle zum Cultus gehörigen Handlungen mit dem gemeinsamen Namen Liturgie[1]). In der Gegenwart

---

[1]) *Λειτουργία* sammt den verwandten Wörtern *λειτουργεῖν*, *λειτουργικός* und *λειτουργός* im Neuen Testament glaubte man von der Abendmahlsfeier verstehen zu müssen. Bellarmin (de Missa I, 13) stützte sich hiebei namentlich auf actor. XIII, 2: *λειτουργούντων αὐτῶν τῷ κυρίῳ*, welche Worte Erasmus mit cum illi Domino sacrificarent übersetzte. Ganz im Recht tritt dieser falschen Ansicht Calov mit der Frage entgegen: Annon ministrasse Deo dici possunt, qui praedicant verbum, aut qui orationibus et jejuniis Deo servierunt? Auch haben die apostolischen Constitutionen, Theodoret, Chrysostomus u. A. *λειτουργία* von der Verwaltung aller gottesdienstlichen Handlungen, Gebete, Lektionen, Predigt und Sakramente verstanden. Die Verwaltung des Abendmahls nannte man liturgia mystica. Erst später scheint der Sprachgebrauch, sowohl im Orient wie im Occident, dem *λειτουργία* die speciellere Bedeutung von der Abendmahlsfeier beigelegt zu haben. „Nos", sagt Krazer in der Vorrede zu seinem Werk de apost. et antiq. eccles. occid. liturgiis, „nos liturgiae antiquae nomine intelligimus ordinem lectionum, precum et ceremoniarum, quae in offerendo corporis et sanguinis Domini sacrificio incruento adhiberi antiquitus solebant". Im Reformationszeitalter erhielt *λειτουργία* die ursprüngliche Bedeutung wieder, wenigstens auf dem Gebiete der evangelischen Kirche.

wird dieser Ausdruck gewöhnlich im engeren Sinn von denjenigen Bestandtheilen des Gottesdienstes gebraucht, welche an den Altar gebunden sind.

§. 3.

Christus und die Apostel haben weder allgemeine Cultus-, noch speciell liturgische Formen zur Norm für alle Zeit erhoben, sondern der christliche Gottesdienst hat sich aus der Feier des heiligen Abendmahls erst allmählig herausgebildet, vgl. act. 20, 7 mit I. Cor. 16, 2, und seine specifisch-christliche Gestaltung ist mehr den durch Paulus gestifteten, d. h. heiden-christlichen Gemeinden, welche frei waren von dem Eindrucke des alttestamentlichen Ritualgesetzes, zuzuschreiben.

§. 4.

So lange Cultus und Leben der Christen in einander gingen, war die eigenthümliche Gestaltung des Gottesdienstes in den verschiedenen Gegenden eine mehr subjektive; sobald sie sich von einander schieden, stoßen wir auf objektiv-feste Formen, welche der Subjektivität Autorität entgegensetzen. (Apostolische Constitutionen.)

§. 5.

Die organische Gestaltung des Gottesdienstes ist aber auch dann noch eine mannichfache, indem bis zum 3. Jahrhundert hin jede bedeutende Stadt ihre eigene Gottesdienstordnung hat, und vollkommen liturgische Freiheit genießt. Einflüsse mögen geringere Städte wohl erfahren haben[1]), aber rechtliche Autorität übte keine über die natürlichen Grenzen hinaus. Alexandrien wie Jerusalem, Karthago wie Antiochien, Rom wie Byzanz bewegten sich unabhängig auf kirchlichem Gebiete.

§. 6.

Es hat bereits in sehr früher Zeit liturgische Formulare gegeben, und man wird zwischen denselben eine vielfache Uebereinstimmung und eine große Verwandtschaft erkennen. Von wem jedoch und in welcher Zeit das Urformular niedergeschrieben wurde, und

[1]) Solcher Einfluß sollte sich auch jetzt bei der Cultusreform fühlbar machen. Den Städten ist nun einmal die höhere Intelligenz eigen, und der Städter imponirt dem Landmanne. Das Landvolk sieht bei jeder Bewegung, sei es auf politischem, sei es auf kirchlichem Gebiete, mit einem fragenden Blick auf die ihm zunächst liegende Stadt, und die kleinern Städte richten sich wieder nach den größern, von welchen sie sich unwillkührlich abhängig fühlen.

ob nicht zugleich an mehreren Orten solche Formulare fixirt wurden, kann nicht mit Gewißheit angegeben werden.

§. 7.

Die ältesten Liturgieen wurden nicht nach dem Namen des Landes oder der Stadt, wo sie eingeführt wurden, sondern nach dem Namen des jedesmaligen Gründers der Kirche, oder nach dem eines bedeutenden Bischofs genannt. Man kann sie in zwei große Hälften theilen, in orientalische[1]) und occidentalische[2]) Liturgieen.

§. 8.

Der Zweck dieser Liturgieen war, das liturgische Handeln der Herrschaft der Willkühr und des Zufalls zu entreißen, und es zu einem seiner innern Bestimmtheit klar sich bewußten zu machen. In den meisten von ihnen herrscht Freiheit und innere Nothwendigkeit. Darauf beruht auch im Allgemeinen wie die Möglichkeit, so die Nothwendigkeit der Liturgie.

§. 9.

Daß später die römische (gregorianische) Liturgie fast allgemeine Herrschaft im Occident errungen und alle übrigen Liturgieen gewaltsam verdrängt hat, hing mit der Stellung Roms dem Abendlande gegenüber, und dem Gange der heilsgeschichtlichen Entwicklung zusammen.

§. 10.

Je weniger aber in dieser Liturgie dem allgemeinen Priesterthume der Gläubigen Rechnung getragen war, um so weniger konnten sich die occidentalischen Christen für immer mit der überladenen Symbolik des Gottesdienstes begnügen. Die subjektive Verinner-

[1]) In Antiochien die Clementinische Liturgie (im VIII. Buche der apostol. Constit.), in Jerusalem die des h. Jacobus, zu Constantinopel die des Basilius und des Chrysostomus, zu Neo-Cäsarea die des Gregorius Thaumaturgus, zu Alexandrien die des h. Marcus (die Cyrillische Liturgie). Unter den Kopten waren die drei Liturgieen des Basilius, Gregor von Nazianz und des Cyrill von Alexandrien in Gebrauch; von den 9 äthiopischen Liturgieen sind zwei näher bekannt, die des Dioskur und die Jesu Christi. Bei den Nestorianern finden sich die Liturgie der Apostel, die des Theodor v. Mopsveste und die des Nestorius. Auch die Armenier hatten eine eigene Liturgie.

[2]) Die Liturgie Leo's des Großen, die gelasianische, die gregorianische, die ambrosianische zu Mailand, die des h. Marcus zu Venedig, die gallikanische, die spanisch-gothische oder die mozarabische, die altenglische und die allemanische Liturgie.

lichung des Christenthums in lebendiger Heilserkenntniß erstarb immer mehr[1]), wodurch in negativer Weise die Reformation vorbereitet wurde.

§. 11.

Es ist merkwürdig, in wie vielfacher Hinsicht der Eintritt und die Verbreitung des Christenthums mit dem Eintritte und der Ausbreitung der Reformation sich parallelisiren läßt. Die Apostel ahneten im Christenthum ein schöpferisches Prinzip des Cultus, die Reformatoren im wiedergebrachten Evangelium. Darum mangeln hier wie dort Vorschriften objektiv-fester Cultusformen. Und wie dort, die apostolische Ahnung gleichsam bestätigend, sogleich dem Heiden- und Judenthume gegenüber ein reges Leben auf liturgischem Gebiete begann, dessen Erzeugnisse in den genannten Liturgieen vorliegen, die, so verschieden sie im Einzelnen sind, dennoch ein gewisses gemeinsames Gepräge an sich tragen: so entstanden auch auf evangelischem Felde alsobald in den einzelnen Landeskirchen dem römischen Katholicismus gegenüber eigenthümliche Kirchenordnungen und Agenden, welche mehr oder weniger Verwandtschaft mit der Wittenberger Kirchenordnung beurkunden.

§. 12.

Bewährte sich die liturg. Thätigkeit der ersten christlichen Jahrhunderte in der Neuschöpfung einer Liturgie aus christlichem Geiste, so war es die Sache des Reformationszeitalters, sich in demselben Geiste wieder mit der ursprünglichen, christlichen Liturgie in Einklang zu bringen, doch so, daß dabei die lautere liturg. Entwicklung nicht ignorirt ward[2]). In den ältesten und älteren evang. Kirchen-

---

[1]) Der ganze Cultus vor der Reformation schien in bloße Aktionen der Cleriker verwandelt zu sein, was um so gefährlicher wurde, weil das Seelenheil der Christen dabei gefährdet war. „Die Worte des Heiles und des Lebens", klagt deßhalb Luther in seiner Gottesdienstordnung für die Wittenberger Kirche v. J. 1523, „sind verschlossen, wie die Arche des Herrn in dem Götzentempel neben Dagon war; aber die Arche muß sich selbst den Weg bahnen." Sie hat sich ihn gebahnt.

[2]) Der Maßstab Luthers bei seiner liturg. Kritik waren die Worte Augustins im Briefe (CXIX.) ad Januarium: „ecclesia Dei inter multam paleam multaque zizania constituta, multa tolerat, et tamen, quae sunt contra fidem et bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit." Mit großer Schonung sonderte Luther aus, was in Wahrheit geistliches Eigenthum der Kirche genannt zu werden verdiente. Nur so war die Mög-

ordnungen vom 16. Jahrhundert bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts[1]) läßt sich dieses Streben auch nachweisen.

§. 13.

Die einflußreichste der reformatorischen Segnungen auf liturg. Gebiete bleibt immer die, daß der Gemeinde der Gläubigen, welche der römisch-kathol. Cultus in seiner Objektivität allmählig zu gänzlicher Passivität verwiesen, ihr heiliges Recht der selbstthätigen Theilnahme am Gottesdienste wieder zu Theil wurde.

§. 14.

Wie aber, von Gregor dem Großen an, die katholische Kirche durch die hierarchischen, im Papstthume culminirenden Anschauungen verleitet ward, ihr Christenthum in das Gewand römischen Kirchenthums zu hüllen, welches sich durch jene Objektivirung des Innerlichen, bei der sich Alles in fortwährender Steigerung in äußere Ceremonie umsetzte, immermehr außerhalb des urchristlichen und altkatholischen Kirchenwesens stellte, so erhob nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, getragen von seichten philosophischen Systemen, und unterstützt von ins Weltliche versunkenen Fürsten, in der evangelischen Kirche der Unglaube sein Haupt, brachte die subjektivste Willkühr zur Herrschaft, verwüstete die schönen Gottesdienste, und entriß der Kirche nach Theorie und Praxis ihre theuer-

---

lichkeit gegeben, daß die liturg. Umwandlung, welche er in der Kirche vornahm', auch mit dazu beitrug, die Gemeinde wieder mehr der Gestalt der apostolischen Kirche näher zu bringen.

[1]) Solche sind: Luther von der deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1523, Ordnung des Gottesdienstes v. 1526, Kirchenordnung der Markgrafen zu Brandenburg und des Raths zu Nürnberg v. 1533, des Herzogs Heinrich v. Sachsen v. 1536, die Schwäb. Hall. v. 1543, die Mümpelg., die des Pfalzgrafen Ottheinrich v. 1543, 1554 und 1556, die churbrandenburgischen K.-Ordnungen, die von Veit Dietrich v. 1555 und 1717, die Würtemberg., das Nürnberger Agendenbuch v. 1555, die von Pfalzgraf Wolfgang, die Braunschw., Nassau., Andorf., Oestreich., Wittenberg., Hessische v. 1566, Oldenburg. v. 1573, Braunschweig-Lüneb. v. Herzog Julius, die des Pfalzgrafen Ludwig von 1577, Hohenloh. v. 1578 und 1688, des Churfürsten August v. Sachsen v. 1580, die Niedersächs., die des Herzogs Ludwig v. Würtemberg v. 1582, die Brandenburg-Nürnberg. v. 1591, die Mecklenbg., die Wild- und Rheingrafschaftl., Straßburg. v. 1598—1605, Lützelstein. v. 1605, die Frankfurter, Speyerische, Friedberg., Hanau. Kirchen- und Schulordnung, Nördling. v. 1676, die Fränkische Feldprediger-Ord., Bad., Bair., Coburg., Weimar., Hildburghaus., Ulmer. v. 1747.

sten Schätze. Die Kirche Christi war so, wiewohl von anderer Seite her, ihrer Erscheinung nach ebenfalls auf außerchristlichen Boden gestellt.

§. 15.

Führte die Reformation des 16. Jahrhunderts den Unterschied zwischen wahrer und falscher Katholicität ans Licht, so fördert die Reform des 19. Säkulums den Unterschied zwischen wahrem und After-Protestantismus zu Tage. Aber unbeirrt von den Feinden, sowohl zur Rechten als zur Linken, hat die Kirche dahin zu trachten, daß sie ihren Glauben im Cultus bethätige, und dem lutherischen Gottesdienste wiederum seinen entsprechenden Ausdruck verleihe.

§. 16.

Ein Hauptstück dieser Reform in der evang. Kirche wird auch dieß sein, das wahrhafte katholische Gefühl, in dem wir uns eins wissen mit der Urzeit des Christenthums und allen christlichen Jahrhunderten[1]), abgesehen von aller römischen Beimischung, wieder zu erwecken. Wie dieß bereits bezüglich der Lehre zum großen Theil gelungen ist, so hat es auch in Betreff der Liturgie und des Cultus zu geschehen.

§. 17.

Denn was ist die Errungenschaft des reinen Bekenntnisses ohne durchgreifende Beseitigung aller Ueberreste von Cultusformen, oder vielmehr Cultusdestructionen, aus der Periode ungläubiger Aufklärung? Was ist das Christenthum ohne lebendige Aeußerung in

---

[1]) Was schon so oft bemerkt worden ist, muß hier wiederholt werden. Diejenige Kirche, welche jetzt den Namen evangelische (luther.) Kirche führt, datirt sich nicht etwa vom 16. Jahrhundert an — wie mancher Gemeinde dürfte das recht klar gemacht werden! —, sondern sie ist die eigentliche apostolisch-katholische Kirche seit 18 Jahrhunderten, welcher der eingeborne menschgewordene Sohn Gottes, Jesus Christus, Erlöser, Mittler, Fürsprecher und Haupt der Gemeinde, kurz Ein und Alles ist. Sie ist darum die christliche (Christum bekennende) Kirche κατ' ἐξοχήν. Deßhalb ist die Geschichte vor 1517 auch ihre Geschichte, Alles, was seit jenem Pfingsten Gesundes an der kirchlichen Entwicklung ist, was in Rücksicht auf Cultus und Liturgie nicht ohne Zeugniß und Bethätigung des dort ausgegossenen Geistes — im Gegensatze zum Geiste dieser Welt — in's Leben trat, auch ihr geistiges Eigenthum, und die römischen Bischöfe sind auch ihre Bischöfe!

einem christlichen Cultus?[1]) was die einheitliche Lehre neben der bisherigen liturgischen Zerfahrenheit im evangel. Cultus?[2])

§. 18.

Wie im Reformationszeitalter das didaktische Element bezüglich der Glaubenslehre prävaliren mußte, weil diese verfälscht war, so muß jetzt die Didaktik neben fortwährender Predigt der reinen Lehre sich vorzugsweise auf den Cultus und die Liturgie richten, was um so leichter ist, da wir nicht neu zu schaffen, sondern nur zu nehmen haben, was da ist.

§. 19.

Es thut unsern Gemeinden, denen das Verständniß der organischen Einheit des öffentlichen Cultus fast gänzlich entschwunden ist, welche liturgisch todt sind, ein unmittelbares Zeugniß über die frühere liturgische Gestaltung unserer luther. Kirche, die mit der urchristlichen und altkatholischen Liturgie in wesentlicher Verwandtschaft steht, dringendst Noth. Soll aber dieses Zeugniß bleibende Kraft üben, so darf es nicht ohne Vermittlung an die Gemeinden kommen. Das Einzelne muß analytisch begründet, das Ganze diskursiv entwickelt, kurz dem Bedürfniß faßlicher Belehrung muß voll-

---

[1]) Der christliche Cultus ist seiner Idee nach christlichen Glauben und christliches Leben erweckend, befördernd und bezeugend.

[2]) Sie bildet das andere Extrem zu der künstlich gemachten Cultuseinheit oder Einerleiheit in der römischen Kirche, bei der selbst alle göttlich gesetzte, nationale Besonderheit sich fügen muß dem Missale, Rituale, Pontificale Romanum! So wenig wir dem Thiersch'schen Panegyrikus (vgl. Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus 2. Aufl. Vorl. XVII. u. XXXIV) über die letztere beipflichten können, so wenig vermögen wir auch die Behauptung als eine richtige anzuerkennen, als bestehe ein besonderer Vorzug der evangel. Kirche darin, daß man in jeder Diöcese andere liturgische Einrichtungen und Gebräuche wahrnimmt. Solche bis zur fast vollständigen Isolirung der einzelnen Gemeinde führenden Varietäten sind nicht nationale Eigenthümlichkeiten, auch nicht Einflüsse des Volkstemperaments, sondern von einzelnen Personen ausgehende Willkührlichkeiten, die stetem Wechsel unterworfen sind, wenn auch manche von ihnen wie von dem Bewußtsein mangelhafter Cultusgestaltung, so von dem Streben nach Verbesserung Zeugniß geben! Wie freudig hätte die evang. Kirche Baierns die neue Gottesdienstordnung als eine Wiedergeburt ihres Cultus begrüßen sollen! Denn damit scheint der Zeitpunkt gekommen, wo solche liturg. Unterschiede einer normalen Gleichmäßigkeit weichen! Jedem treuen Diener der Kirche muß eine solche als Erlösung von ungewissem Umherschweifen auf liturg. Gebiete, und jedem gläubigen Gemeindegliede als eine Befreiung von der zuweilen drückenden Willkühr mancher Geistlichen herzlich willkommen sein.

kommen genügt werden. Die wissenschaftlich verbreitete Erkenntniß von der Nothwendigkeit einer liturg. Reform muß in populärer Weise das Gemeingut Aller werden.

§. 20.

Hierzu das Seine beizutragen, soll sich jeder, der zum Werke am Hause des Herrn berufen ist, verpflichtet fühlen. Gelegenheit ist durch die von unserer obersten Kirchenbehörde hergestellte Ordnung und Form des Hauptgottesdienstes an Sonn- und Festtagen, womit ein wesentlicher Fortschritt zur Neubelebung unserer kirchlichen Verhältnisse geschehen ist, hinreichend gegeben.

§. 21.

Bei ihrer Einführung und Erhaltung genügt es keineswegs, die Vorurtheile der Neuerung hinwegzuräumen, sondern nur an der Hand der Geschichte[1]) muß und wird sich die einzelne Gemeinde in die neue Gottesdienstordnung hineinleben. Unklug war es jederzeit, sich viel auf das äußerst vage Urtheil: „es ist katholisch" einzulassen.

Der Gottesdienst beginnt nach obengenannter Gottesdienstordnung mit dem Gesange eines Anfangsliedes. Das gab mir Veranlassung zur folgenden Skizze, bei welcher die Geschichte des **Kirchengesanges** und des **Kirchenliedes** in einander gehen[2]).

*
* *

Man kann den Gesang recht gut eine höhere Potenz der Sprache nennen. Er ist das erhabenste Darstellungsmittel auf dem Gebiete des religiösen Lebens bezüglich des Gefühls oder der Empfindung. Im Gesange werden die einzelnen Stimmen insgesammt auf den Schwingen des Rhythmus und der Melodie getragen. Im religiösen Gesang verliert sich die Stimme der Andacht des Einzelnen im Ganzen, und der Einzelne fühlt sich im Bekenntniß Aller gehoben. Der

---

[1]) Referent verfuhr hiebei in seiner frühern Stellung seiner Gemeinde gegenüber folgendermaßen: Darstellung der Genesis der Liturgie und ihrer ursprünglichen Gestaltung — weitere Entwicklung derselben — reformatorisch-liturgische Zustände — Verfall der Liturgie vom Unglauben ausgehend (18. Jahrh.) — Wiederbelebung des Glaubens (19. Jahrh.) — Folge davon: Bedürfniß und Streben nach liturgischer Reform.

[2]) Diese Skizze ist jedoch nur die Frucht mehrjähriger Beschäftigung und Lektüre auf diesem Gebiete, ohne auf die Würde eines selbstständigen Quellenproduktes irgend welchen Anspruch zu machen. Daß ich den Quellen nachging, wo sie mir nur irgend zugänglich waren, ist dabei nicht ausgeschlossen.

religiöse Gesang begegnet uns seit uralter Zeit selbst im Heidenthume bei allen auch nur einigermaßen gebildeten Völkern. Auch unsere alten Deutschen hatten, wie uns der römische Geschichtsschreiber Cornelius Tacitus[1]) und der Schriftsteller Ammianus Marcellinus[2]) im IV. Jahrhundert berichten, ihren heiligen Gesang.

Im Judenthume sehen wir ihn bereits mehr als 1000 Jahre vor Christo[3]) zu einer höhern Ausbildung gediehen, und zwar nicht mehr bloß als einfache Vokalmusik, sondern bereits von einer verhältnißmäßig reichen Instrumentalmusik begleitet. Es genügt, an die Meister in diesem Fache an den königlichen Höfen Davids und Salomos, an die durch ihre Psalmen berühmten Assaph und Jedithun, sowie an den ehrwürdigen Harfner Heman zu erinnern, auf I. Chron. 16, 16 ff.; 26, 1 ff.; 17, 41 u. 42 vgl. Sirach 47, 11; II. Chron. 5, 12 u. 13, aus welcher Stelle man am klarsten wie die Großartigkeit jener Kirchenmusik, so auch die genaue Harmonie und den sichern Takt der Instrumentalisten zu erkennen vermag, und auf Esra 3, 10 hinzuweisen. Das Gesangbuch der Juden beim öffentlichen und häuslichen Gottesdienste war unser Psalter[4]).

---

[1]) Germ. 2 und 3; Annal. 1,65; 2,88; Hist. 2,22; 5,15.

[2]) XXXI,7.

[3]) Schon Exod. 15, 1 ff. zusammengenommen mit V. 20 u. 21 begegnet uns ein Wechselgesang, der zwischen einem Männer- und einem Frauenchor ausgeführt wurde. Es ist dieß derselbe, welcher später von den Juden beim Abendopfer gesungen wurde; apocal. 15,3. Vergl. auch Num. 21,17 f. Aber erst David ist für den eigentlichen Schöpfer u. Begründer der gottesdienstlichen Poesie und Musik zu halten. Das erste Lob- und Danklied, welches er für den öffentlichen Gottesdienst bestimmte, findet sich I. Chron. 17, 8—36. Vergl. Ps. 105, 1—15.

[4]) Die Musik der Hebräer ist wohl unter den biblischen Alterthümern derjenige Gegenstand, über den am meisten geschrieben wurde. In Forkel's Geschichte der Musik findet man eine große Anzahl hieher gehöriger Werke angeführt. So trägt auch Blasius Ugolino in seinem großen Sammelwerke 40 in diesen Gegenstand einschlägige Abhandlungen zusammen. Ja Le Long zählte schon in der 1. Hälfte des vorigen Jahrhunderts 1213 Schriftsteller, welche über die Musik der Hebräer Untersuchungen angestellt hatten. Bedeutendes haben Bona, obgleich er auch viel Wunderliches hat, wohin z. B. seine Bemerkung über Noah gehört, eum rituales libros scripsisse, Mich. Prätorius, Joh. Lightfoot, und in neuerer Zeit Saalschütz geleistet. Gleichwohl ist das Tonkunstwesen der Hebräer noch in Dunkelheit gehüllt. Man darf bei Untersuchungen über dasselbe nicht bloß die Werkzeuge zum Betriebe der Tonkunst ins Auge fassen, sondern muß auch auf den Geist des jüdischen Volkes und das innere Wesen der Musik Bedacht nehmen.

Mit den Psalmen ging der religiöse Gesang auch in die christliche Kirche über, und trat schon bei den ersten Christen als Gemeindegesang[1]) auf, als der Ausdruck des innersten Gefühls der anbetenden Gemeinde. Mußte er ja doch nothwendig ein integrirender Bestandtheil des christlichen Cultus werden, wenn unter Cultus die unmittelbare Darstellung des religiösen Lebens in der Form der Gemeinschaftlichkeit verstanden werden, und sein Ziel die Erbauung der Gemeinde sein soll.

Die Macht des Gesanges auf das Gemüth auch auf diesem Gebiete fand besonders damals ihre rechte Würdigung. Christus der Herr hat selbst gesungen Matth. 26, 30; Marc. 14, 26 (ὑμνήσαντες)[2]); dazu kamen noch ausdrückliche Aufforderungen der Apostel zur Pflege des geistlichen Gesangs, wie Ephes. 5, 19 u. Coloss. 3, 16, Jac. 5, 13 vgl. Röm. 15, 6, sowie das Vorbild der Apostel, wie act. 16, 25 vgl. I. Cor. 14, 15 u. 26 zu lesen ist[3]).

Sodann behielten natürlicher Weise die ersten Christen aus den Juden, welche an den Gesang der Psalmen, die deutlich die Ankunft

---

Auch wirft die erhabene hebräische Dichtkunst einiges Licht auf die Musik, da die letztere noch in unmittelbarer Verbindung mit der ersteren auftritt. Die hebräische Tonzeichenschrift, wovon wir wahrscheinlich noch in den vorhandenen Accenten Ueberreste besitzen, war jedenfalls eine unbeholfene, sehr weitschweifig und darum unzulänglich. Ebenso kannte das vorchristliche Alterthum keine Harmonie; das unisono findet seine volle Bestätigung II. Chron. 5, 13; wie auch die Griechen nur im Einklange (mit Oktaven) sangen. Erst in der christlichen Zeit entwickelte sich aus dem Einklang der Dreiklang. Die hebräische Tempelmusik mag dem getragenen Choralgesang ähnlich gewesen sein, und das Psalmodiren war ein choraliter legere oder Cantiliren. Was von der Psalmodie der Urkirche ausgesagt wird, daß man die Psalmen mit einer mäßigen Biegung der Stimme gesungen, so daß der Psalmodirende einem Sprechenden ähnlicher war, als einem Singenden (tam modico flexu vocis sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset, quam canenti. August. conf. X, 35. Vgl. Isid. Hisp. de eccles. offic. I, 5), gilt auch von der Davidischen Psalmodie.

[1]) Vorbereitet war dieser Uebergang der Psalmodie aus der Synagoge in die christliche Gemeinde bereits dadurch, daß dieselbe längst nicht mehr in ausschließlichem Gebrauche der Levitenchöre stand, sondern mehr als ein Gemeingut des Volkes zur Verherrlichung der Gottesdienste diente.

[2]) Die hiebei gesungenen Psalmen waren die bei der Passahfeier längst gebräuchlichen Psalmen 113—118, das Hallel genannt.

[3]) Augustin sagt in seiner 119. Epistel: Cujus ipsius (Gesang) Domini et apostolorum habemus documenta et exempla et praecepta.

des Messias, die göttliche Abstammung desselben, seine durch Leiden und Tod zu vollziehende Erlösung des Menschengeschlechtes voraussagten, gewohnt waren, denselben bei. Außerdem sang und dichtete man Nachahmungen der hebräischen Psalmen[1]), oder producirte im Geiste des hebräischen Wechselgesanges ganz neue specifisch christliche Dichtungen (*ἰδιωτικοὶ ψαλμοί*).

Schon an den ersteren der oben citirten Stellen erwähnt Paulus neben den Psalmen[2]) andere Gesänge, nämlich Hymnen[3]) und christliche Oden[4]). Solche Hymnen waren den Christen kein frem-

[1]) Der erste christliche Psalm liegt uns, wie schon Grotius bemerkt hat, in act. 4, 24—31 vor. Aber Stellen, wie Ephes. 5, 14; 1. Tim. 3, 16; 2. Tim. 2, 11; apoc. 4, 11 u. dgl. für Fragmente poëtischer Erzeugnisse der ersten Christen zu halten, erachte ich für ungeeignet.

[2]) Gewiß ist, daß die Hymnodie aus der Psalmodie abzuleiten ist. Auch bezüglich der Melodie hat sich in der Kirche von Anfang an zwischen Psalmodie und Hymnodie ein Unterschied gebildet, der der spätern Unterscheidung zwischen gregorianischem und ambrosianischem Gesang entspricht.

[3]) „Fideles vel de scripturis sacris vel de proprio ingenio Deo cecinisse." Tertull. apolog. 39. Mit Recht weist bereits Frick diejenigen mit Entrüstung zurück, welche den Ursprung der christlichen Hymnologie in der griechischen Poesie suchen.

[4]) Clerikus' Behauptung, als seien *ψαλμός*, *ὕμνος* und *ᾠδή* nur verschiedene Namen einer einzigen Sache, darf jetzt wohl als gänzlich antiquirt betrachtet werden. *ψαλμοί* sind die eigentlichen Psalmen, auch *ἔπη δαυιδικά* genannt, *ὕμνοι* sind Lieder eigener Erfindung (ecclesiastica locutione hymnus dicitur sacrum carmen humanae inventionis, laudes Dei aut Sanctorum celebrans. Calvör. rit. eccles. II), und *ᾠδαὶ πνευματικαί* bestimmte Gesänge der heil. Schrift. Bona sagt (de div. psalm. XVI, 13): Ecclesia e veteri testamento septem accepit cantica, duo cantica Moysis (Deuter. 32 beim Morgenopfer, Exod. 15 beim Abendopfer), canticum Annae (I. Sam. 2), canticum Isaiae (Jes. 12), Ezechiae regis (Jes. 38), Habacuc (Hab. 3), et trium puerorum (Dan. 3), et tria e novo test., canticum Zacharjae (Luc. 1), canticum virginis (Luc. 1) et canticum Simeonis (Luc. 2). Dieß waren ohne Zweifel die paulinischen *ᾠδαὶ πνευματικαί*. Genes. 49, 1—32 und Deuter. 33, 2—29 werden, der Meinung Augusti's entgegen, weder Nationalgesänge gewesen sein, noch Hymnen genannt werden können, und die Todtenklage Davids auf Saul und Jonathan II. Sam. 1, 17—27 trägt wohl den Charakter eines Nationalgesanges an sich, aber nicht den einer Hymne oder Ode.

Dahin gelangt man, wenn man die Sache vom historischen Standpunkt aus faßt. Der sachliche dürfte, wie die vielen fruchtlosen Distinktionen beweisen, nicht zum bestimmten Resultate führen. Bona beruft sich (de div. psalm. c. 16) auf den Scholiasten zum Sophokles, der von der Hymne sagt:

des Genre des Gesanges, da sie das Alte Testament schon kennt. Denn was sind der Triumphgesang des Moses Exod. 15, das Lied Mosis Deuter. 32, 1—44, das Siegeslied der Deborah u. des Barak Judic. 5., das Danklied des genesenen Königs Hiskia Jes. 38, 10—22 Anderes als Hymnen, die aber, zum Unterschiede von den *ψαλμοῖς ἰδιωτικοῖς* u. den *ὕμνοις, ᾠδαὶ πνευματικαί* genannt werden? Auch der Gesang der drei Männer im feurigen Ofen gehört hieher. Gehen wir über zum Neuen Testament, so begegnen uns auch da alsobald derartige Hymnen, die frühzeitig in den gottesdienstlichen Gebrauch gekommen sind, wie der Jubelgesang der Maria Luc. 1, 68—79, der Abschied Simeons Luc. 2, 29—32. Nicht minder wird der Luc. 2, 38 angedeutete Preisgesang der frommen Hanna hymnologisch gewesen sein[1]). Besonders aber ist die

ἡ εἰς θεὸν ᾠδή; Athenäus erklärt: cantus de Deo; Augustin: cantus cum laude Dei; Basilius unterscheidet theoretische und praktische Ode, die letztere sei der eigentliche Hymnus. Einer andern Definition folgt Hilarius, Chrystost.: hymnus est bonorum verborum conceptio, quae Deo offertur; Beda Vener.: laus Dei metrice scripta. Auch Meyers Urtheil (Comment. zum Brf. a. d. Ephes.), der *ψαλμός* und *ὕμνος* als Species dem Genus der *ᾠδαὶ πνευματ.* subsumirt, ist ein irriges. Was die Melodie anlangt, so war es bei der Psalmodie die davidische; von ihr sagt Dav. Chytraeus (in Deuteron.): „nullis quatuor vel plurium vocum aut notularum et signorum discriminibus variatam, sed simplicissimam et planissimam veteris ecclesiae musicam fuisse ex patrum scriptis apparet.“ Die ältesten Melodieen gingen fast immer in einem Tone fort, außer daß man am Ende einer Zeile die Stimme erhob oder fallen ließ. Vgl. Heineccius de eccl. gr. III, 4, §. 7. Auf Instrumentalmusik scheint die Urkirche verhältnißmäßig wenig Gewicht gelegt zu haben, wie aus einzelnen Bemerkungen bei Justin (ad Orthod.), Chrysostomus (in psalm. 150), Isidor. Pel. (II. ep. 176) und Clemens Alex. (Paed. II, 4) klar hervorgeht.

[1]) Das Nunc dimittis, worüber das Lied Luthers Nr. 88 im bair. Gesangbuche zu vergleichen, das Benedictus (Gelobet sei der Herr, der Gott Israels) und das Magnificat (Meine Seel, o Gott, muß loben Dich) wurden als Wechselgesänge fleißig von unsern Vorfahren geübt, während sie jetzt fast ganz verloren gegangen sind. Wenn man aber (Michaelis, Paulus) sonst an mehreren Stellen des N. Test. Fragmente aus alten Hymnen zu finden glaubte, so ist man wohl hierin zu weit gegangen. Sprachzufälligkeiten — die Inspiration hob ja das Menschliche in den Autoren nicht auf, sondern nahm es in ihren Dienst — oder besondere durch den Inhalt bedingte Satzstellungen dürfen bei der Originalität des N. Test. nicht als Ueberreste von Hymnen angesehen werden. Der h. Geist bedurfte keines Plagiats, weder nach Gedanken noch nach Worten.

Apokalypse voll von Hymnen und Doxologieen in verschiedenen Formen und Modulationen: cap. 4, 8 das Trishagion (Sanctus, vgl. Jes. 6, 3 u. 11), cap. 5, 9 u. 10, 12—14; 7, 10 u. 12; 11, 15 u. 17—19; 12, 10—12 u. a. St.

Hiedurch vornehmlich unterstützt, weil biblisch begründet, bürgerte sich der geistliche Gesang unter den ersten Christen in einer Weise ein, daß Hieronymus († 420) von jener Zeit schreiben konnte, die Christenheit sei voll Singvögelein gewesen, denn ein jeder Bauer hinter dem Pfluge und jeder Winzer im Weinberge habe sein Halleluja gesungen[1]. Mit diesem Zeugnisse stimmen auch andere aus allen Theilen der christlichen Kirche überein, wie das des Plinius in Bithynien (zu Anfang des 2. Jahrhunderts)[2], des Tertullian in Karthago[3], des Eusebius in Palästina, des Hilarius im Abendlande, des Chrysostomus in Constantinopel und des Augustin in Numidien[4]. Bestimmtere Nachrichten über Hymnodie und Hymnologen des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters fehlen uns jedoch, wie wir ja überhaupt aus der Urzeit der christlichen Kirche

---

[1] Epist. ad Marc.: „Arator hic stivam tenens Halleluja decantat; sudans messor psalmis se avocat, et curva attondens vitem falce vinitor aliquid Davidicum canit!' Haec sunt in hac provincia carmina, hae (ut vulgo dicitur) amatoriae cantiones; hic pastorum sibilus; haec arma culturae." Und wie sehr man dabei auf Herzensgesang gedrungen hat, zeigt das bekannte Wort:

Non vox, sed votum, non chordula musica, sed cor,
Non clamans, sed amans cantat in aure Dei.

Groß war auch die Wirkung, welche die Psalmodie auf alle Beziehungen und Verhältnisse des häuslichen und öffentlichen Lebens ausübte, und was sie in den Verfolgungen leistete, darüber erzählen uns Eusebius, Sozomenus, Theodoret, Rufin, Augustin, Sokrates, Nicephorus u. Basilius rührende, ja erstaunenswerthe Beispiele.

[2] Lib. X, ep. 97: „Quod soliti essent stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem."

[3] Er sagt bezüglich der Agapen Apol. c. 39: Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere; hinc probatur, quomodo biberit.

[4] Auch von Ignatius, Clemens Alex. aus dem 2., Origenes, Cyprian aus dem 3. Jahrhundert könnten wir hieher gehörige Zeugnisse anführen.

nur geschichtliche Fragmente besitzen[1]). Basilius der Große[2]) nennt uns nur einen Hymnologen aus dem 2. Jahrhundert, den Athenogenes, welchem man später fälschlicher Weise den Abendhymnus, der sich Constit. apostol. VI, 48 findet, zugeschrieben hat. Mehrere zutreffende Gründe dieses Mangels an Nachrichten über die erste christliche Poesie giebt Münter an; ein Hauptgrund mag in der Arkandisciplin gelegen sein, in deren Bereich gewiß auch, wenigstens indirect, die ὕμνοι ϑεολογοῦντες gehörten. Soviel ist jedoch gewiß, der erste Theil des sonntäglichen Gottesdienstes der Christen begann stets auch mit Gesang, theils der Psalmodie, dem Gesange jüdischer oder neuer christlicher Psalmen, theils der Hymnodie, dem Gesange anderer christlicher Lieder. Die apostol. Constit. fügen Psalmengesang der gottesdienstlichen Ordnung ein II, 61; VIII, 4.

Aber auch das häusliche Leben hatte seine geistlichen Lieder, seine Privathymnen, seine ᾠδαὶ πνευματικαί[3]). Ebenso waren bei den Agapen Lobgesänge und geistliche Lieder im Gebrauch. Endlich gab es auch künstliche Hymnen, Dichtungen aus dem gelehrten Fache, welche jedoch nie Gemeingut geworden sind, und sich dazu auch nicht eigneten. Unter diese Klasse gehört der Schluß des Clementinischen Pädagogus.

In der Dichtung besonderer Hymnen eilte die syrische Kirche an der Hand des Gnosticismus, namentlich durch Bardesanes[4]) und seinen Sohn Harmonius, einen Schüler des Ephräm, vertreten, der übrigen christlichen Kirche voraus. Schade nur, daß man diese sich durch rhythmischen und melodischen Wohlklang auszeichnenden

---

[1]) Die Nachrichten Philo's über den gottesdienstlichen Gesang der Therapeuten und Essener übergehen wir füglich, da diese beiden Sekten, als jener orientalische Theosophie mit alexandrinischer Spekulation einigenden Form des Judenthums angehörig, nur in äußerst losem Zusammenhange mit dem Christenthume standen.

[2]) Basilius machte sich um die Beförderung und Verbesserung der Psalmodie sehr verdient. In seinem 96. Br. (an die Christen zu Neocäsarea) schreibt er: Alle Kirchen Gottes sind bezüglich des Psalmengesangs einig .... Von Gebet gehen sie zur Psalmodie über und in 2 Theile getheilt psalmodiren sie in Wechselchören.

[3]) Ihnen gegenüber nennt Chrysostomus zu Ps. 117 die das Gemüth der Menschen verderbenden, weltlichen und unzüchtigen Lieder ᾠδαὶ σατανικαί.

[4]) Hahn nennt ihn in seiner gründlichen Abhandlung den ersten Hymnologen.

Gesänge wegen der in ihnen verborgenen gnostischen Irrlehren baldmöglichst wieder aus den Händen und Gemüthern der Christen zu entfernen suchen mußte. Dieß geschah hauptsächlich von dem Diakonus zu Edessa Ephräm (propheta Syrorum). Er setzte ihnen eine große Anzahl[1]) rechtgläubiger Hymnen[2]) entgegen, wie es am Ende des 4. Jahrhunderts in der griechischen Kirche Chrysostomus gegen den Irrlehrer Arius, und im 5. Jahrhundert in der lateinischen Kirche Augustin gegen die Donatisten that[3]). Alle diese Hymnen sind demnach theils im erkennbaren polemischen Interesse gedichtet, theils sind es freiere Ergüsse eines lebendigen Glaubens an Jesum Christum, den Gottmenschen und Heiland der Welt. Die einen von ihnen sind mehr eigentliche Kirchenhymnen, die andern weniger. Es ist ein bleibendes Verdienst, welches sich die drei genannten Kirchenlehrer in ihrer Stellung zu den Häretikern als Hymnologen erworben haben.

Unter den übrigen Hymnologen der syrischen Kirche ragen besonders Jacob von Edessa im 7. Jahrhundert, Thomas Barsumas, der Presbyter Ibas, Bischof Maruthas von Tagrit u. m. a. hervor.

Der älteste Hymnologe der griechischen Kirche ist Clemens Alexandrinus († 220); im 4. Jahrhundert trat bahnbrechend Gre-

---

[1]) Die Syrer sagen 12000!

[2]) Jedoch acceptirten seine Hymnen auch die Jakobiten und Nestorianer.

[3]) Bedeutsam ist es, wie sehr die Häretiker aller christlichen Jahrhunderte die Einflüsse des geistlichen Gesanges auf das menschliche Gemüth zu schätzen und als Hauptverbreitungsmittel ihrer irrigen Glaubensansichten zu benützen wußten. Es ist gerade, wie wenn sie mit der Pflege des geistlichen Gesanges die Lücken, welche durch ihre Irrlehre im Glaubensbekenntnisse entstanden, hätten wieder ausstopfen und wie unwillkührlich einen Ersatz für die Leere ihrer religiösen Meinungen bieten wollen. Daß der deutsche Kirchengesang mit ein Hebel der Reformation gewesen ist, gehört natürlich nicht hieher. Die reine Lehre des Evangeliums, wie sie die Reformation wiederbrachte, bedarf keines künstlichen Echauffements zu ihrer Verbreitung; sie wird alsobald, wo sie ihren Einzug hält, durch sich selbst Früchte erzeugen, wie wir sie eben im Reformationszeitalter sehen. Wahr bleibt es immer, daß Luthers Lieder viel gewirkt haben. Thomas de Jesu sagt: Cantilenae vernaculo idiomate, quarum plurimae ex ipsius Lutheri officina sunt profectae, mirum est, quam promoveant rem Lutheranam. Aber sie waren eben Ausflüsse des reinen Glaubens an den einigen Mittler und Versöhner Jesum Christum, und mußten deshalb ausrichten, wozu sie gesandt waren. Die res Lutherana war nicht Privatsache, sondern die große res Dei.

gor von Nazianz auf († 395), Synesius im 5. Jahrhundert, darauf folgen die heiligen Sänger im 8. und 9. Jahrhundert, Kosmas, Johannes von Damaskus und Theophanes. Auch der constantinopolitanische Patriarch Germanus, der cretensische Bischof Andreas, und der „Hymnograph" Josephus aus Constantinopel gehören hieher. Doch kam die Hymnendichtung niemals in der ganzen orientalischen Kirche zu der Vollendung, wie wir sie in der lateinischen Kirche finden. Der spekulative Geist der Orientalen erzeugte bei weitem mehr Affektation in der geistlichen Dichtung, während die praktischen Occidentalen viel mehr Herzlichkeit in ihre Gesänge hauchen konnten.

Wir kommen nun zur lateinischen Kirche: in sie führt uns Hilarius über. Mit Hilarius von Poitiers († 386) beginnt im Abendlande die Fortbildung des Kirchenliedes in ein neues Stadium zu treten. Er war nicht bloß der erste Hymnolog des Occidents, sondern wird vom Concil zu Toledo auch als Autorität auf dem hymnologischen Gebiete hingestellt. Von Hieronymus wissen wir, daß er eine Sammlung theils selbst verfertigter, theils aus der orientalischen Kirche herübergenommener geistlicher Gesänge angelegt hat. Durch sein vierjähriges phrygisches Exil war er in den Stand gesetzt, sich gründliche Kenntniß der griechisch-orientalischen Hymnodie zu verschaffen, und sein Kampf mit den Arianern legte ihm die Verpflichtung nahe, dieselbe auch in seiner Kirche auszubilden. Wir stoßen bei ihm schon auf Gesetze der Metrik; durch die Verschiedenheit der Wortfüße von einander und von den Versfüßen kommt Mannichfaltigkeit in die Gleichheit der rhythmischen Bewegung der Verse[1]), und daraus entwickelt sich nach und nach auf musikalischem Gebiete der Takt[2]). Das war ein großer Fortschritt.

---

[1]) Ohne regelmäßig gegliedertes Gebundensein der Sprache ist keine Dichtkunst denkbar, denn außer dem hohen Gedankenschwunge, der sich in poetisch schönen Bildern versinnlicht, ist das rhythmische Maß die nothwendige Bedingung der Dichtkunst.

[2]) Man suchte der flüchtigen Unbestimmtheit des Tones dadurch zu steuern, daß man die Töne in ein bestimmtes Verhältniß zu einander brachte, und in gleiche Zeitabschnitte an einander band. Dieß gab den Takt. Nur unter der durchdringenden Herrschaft des Taktes kann es erst zu einer einheitlichen Vielstimmigkeit und mehrstimmigen Instrumentalmusik kommen. Wurde nun eine solche Tonreihe nach der Zeitfolge ihrer Töne geordnet und kehrte hiebei Hebung und Senkung regelmäßig wieder, so entstand eine bestimmte musikalische

In die Bahn des Hilarius tritt mit nachhaltigem Erfolge der mailändische Bischof Ambrosius († 397); er ließ die im Kirchengesange errungenen Vortheile der griechischen Kirche durch Uebertragung der abendländischen zu Gute kommen, nahm aus der alten griechischen Musik vier Tonarten, die dorische, phrygische, lydische und mixolydische[1]) herüber, führte bestimmtere Melodieen ein, und brachte überhaupt einen vorher ungeahnten Reichthum, eine große Lebendigkeit und Frische bei aller Einfachheit, und eine äußerst wohlthuende Volksthümlichkeit in den Kirchengesang. Das eigentliche Wesen dieses Gesangs besteht in der Verbindung der alten schweren Tonart mit dem weltlichen Rythmus. Stellte die erstere die tiefen Gedanken der göttlichen Offenbarung dar, so bezeichnete letzterer das freudige Bekenntniß dazu[2]). Augustin berichtet uns über den wunderbaren Eindruck, den er bei einem Besuche in Mailand von diesem Gesange empfangen[3]). Charakterisirt war die ambrosianische Hymnodie aufs Bestimmteste dadurch, daß sie rythmisch, metrisch und modulatorisch war.

So ansehnlich aber die Zahl der von Ambrosius verfaßten Hymnen sein mag, so ist er doch nicht der Verfasser aller jener Gesänge, die ihm im Laufe der Zeit zugeschrieben wurden. Nach Koch's Untersuchungen wird ihm mit Recht die Urheberschaft von zwölf Hymnen beigelegt. Hervorgehoben verdienen zu werden: o lux beata

---

Bewegung, und dies ist der Rythmus. Schließt sich eine Reihe von verschiedenen Tönen, welche in verhältnißmäßiger Zeitdauer zu einander stehen, rythmisch zu einem Ganzen ab, so entsteht das, was wir Melodie nennen.

1) Auch die ambrosianischen oder authentischen Tonarten genannt; rein diatonisch mit je 2 halben und 5 ganzen Tonstufen.

2) „Ambrosius hat den modulirten, d. h. den eigentlich musikalischen Gesang in der Mailändischen Kirche zuerst eingeführt, der zuvor in der abendländischen Kirche ungewöhnlich war. Dieser Gesang wird bei den Alten cantus harmonicus genannt, weil er bestimmte Intervalle und daraus zusammengesetzte Tonleiter hatte, deren der deklamatorische Gesang nicht bedurfte. Mit ihm war der cantus rhythmicus oder metricus verbunden, so daß also durch diese harmonische und rythmische Einrichtung eine Art von Gesang entstehen mußte, die derjenigen Art, die wir in unsern Zeiten kennen, wenigstens einigermaßen ähnlich sein konnte.“ Forkel.

3) Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter etc. conf. X, 6. Nunc in sonis, quos animant eloquia tua, cum suavi et artificiosa voce cantantur, adquiesco. X, 33.

trinitas (Der du bist drei in Einigkeit), veni redemtor gentium (Nun komm, der Heiden Heiland), te Deum laudamus (Herr Gott, dich loben wir).

Im V. Jahrhundert überragt Alle durch seine tiefe Einsicht in das Wesen und die Wirkung des Gesanges Augustin (†340). Auf seine geistlichen Dichtungen wurde schon oben aufmerksam gemacht. Bezeichnend ist sein Ausspruch Conf. X, 33: Ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moveri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantantur. Ausgezeichnetes leistete auch der spanische Dichter Prudentius († 405). Bekannt ist sein hymnus in exsequiis: jam moesta quiesce querela etc., welcher als Begräbnißlied zu seiner Zeit auch in der evangelischen Kirche in Gebrauch stand. Außerdem verdient noch Erwähnung der irländische Presbyter Coelius Sedulius. Aus einem geistlichen Gesange desselben über den Erlöser, „Hymnus auf das Leben Christi", hat die Kirche für den gottesdienstlichen Gebrauch zwei gebildet. Von dem ersteren „a solis ortus cardine" stammt das alte Lied: Christum wir sollen loben schon, und von dem letztern „hostis Herodis impie" das: Was fürchtst du Feind Herodes sehr? Auch trug der römische Bischof Gelasius (492—496) Vieles zur Verbesserung des Kirchengesanges bei.

Im VI. Jahrhundert dichtete Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, Bischof von Poitiers († 601) einige sehr schöne Lieder für die Passionszeit. Nur zwei Strophen aus „de Passione Domini" will ich hier einfügen[1]):

Strophe 1. Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis
Et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem
Qualiter redemptor orbis immolatus vicerit.

Strophe 7. Hic acetum, fel, arundo, sputa, clavi, lancea;
Mite corpus perforatur, sanguis, unda profluit,
Terra, pontus, astra, mundus quo lavantur flumine.

Mit Gregor dem Großen († 604) nimmt abermals eine neue Epoche im Kirchengesange ihren Anfang. Der tief christliche Ernst Gregors, seine gründliche Bekanntschaft mit der ältern Musik,

[1]) Hätte es der einem Programme so eng gesteckte Raum gestattet, so hätte ich überhaupt eine der namhaftesten Dichtungen bei jedem Dichter beigegeben. Da es aber ursprünglich nicht sein konnte, so wollte ich auch jetzt eine größere Ausdehnung des Ganzen nicht eintreten lassen.

sowie der tiefe Verfall des ambrosianischen Gesangs[1]) führte ihn aber nicht zur Gründung eines Neuen, sondern zur zeitgemäßen Reformation des Alten. Er schöpfte aus den Quellen des Urchristenthums[2]). Gregor war überzeugt, daß die Worte des Herrn für den Gottesdienst angemessener seyen, als die besten poetischen Umschreibungen desselben, weshalb er die ursprüngliche Psalmodie und ihre Melodieenweise reconstituirte. Im Gegensatz zu dem rythmischen cantus figuratus des Ambrosius concentrirt sich die gregorianische Gesangsart im Choralgesang und dem diesem zu Grunde liegenden cantus firmus (gregorianischer Gesang). Nunmehr ließ sich der Kirchengesang deutlich vom weltlichen unterscheiden, namentlich dadurch, daß ersterer es verschmäht, eine Verbinduug des Rythmus und des Metrums mit der Melodie einzugehen (ambrosianischer Gesang!). Der gregorianische Gesang ist die eigentlich wahre liturgische Kirchensprache.

Gregor erweiterte die von Ambrosius eingeführten 4 Tonarten[3]), indem er zu den vier authentischen vier neue, die plagalischen (Nebentonarten, durch „hypo" angedeutet, z. B. hypodorisch, hypo-mixolydisch) mit denselben Grundtönen d, e, f, g hinzufügte, so zwar, daß die plagalischen mit der Quart unter dem Grundton beginnen und bis zur Quint über denselben steigen, die authentischen mit dem Grundtone anfangen und bis zur Oktave steigen. So theilte Gregor also das ganze Tonsystem nach Oktaven ein.

Im Gegensatze zu dem rythmischen ist diesem Gesange ferner eigenthümlich der Accent, worunter der kirchliche Singlesevortrag des Geistlichen, und der Concent, worunter der einstimmige gemein-

---

[1]) Eustachius spricht von einer lascivia nimium delicatarum vocum.

[2]) J. Antony sagt in seinem archäol. liturg. Lehrbuche: Fundamentum cantus erat antiquus cantus Graecorum, atque iisdem insistebat principiis. Pontifex correxit, adjecit, reformavit, quod videbatur. Usus cum tempore mutationes fecerat.

[3]) Die einzelnen griechischen Volksstämme scheinen schon frühzeitig ihre Tonstücke besonders charakterisirt zu haben; Plato (de rep. III.) bereits weiß von einer dorischen (*δωριστί*) und phrygischen (*φρυγιστί*) Tonart. Ebenso erwähnt Telestes (400 v. Chr.) die phrygische (*φρύγιον ἄεισαν νόμον*) und lydische (*κρέκον λύδιον ὕμνον*) Tonart. Aristoxenus (4. Jahrh. v. Chr.) bezeichnet als Erfinder der mixolydischen Tonart Sappho (600 v. Chr.), und Aristoteles schon rühmt an ihr, daß sie in ernste Stimmung zu versetzen vermöge, obgleich er mit Plato die dorische allen übrigen vorzieht. Praetorius, synt. mus. I, 8.

schaftliche Gesang des Sängerchores zu verstehen ist. Ersterer hatte dann wieder 7 besondere Schattirungen, welche bezeichnet werden mit accentus immutabilis, medius, gravis, acutus, moderatus, interrogativus, finalis [1]).

Der Concent erhielt den Namen cantus firmus, da er im Gegensatze zu den Ausartungen des ambrosianischen Gesangs einen einfachen und sichern Gang einschlug; choralis, da er nicht blos ein singendes Recitiren war, sondern von einem Sängerchor ausgeführt wurde. Schloß einmal ein Gesang in einem andern Ton, als dem Grundton, so wurde dieser Ton Confinalton genannt. Das Vorherrschen eines besonderen Tones in dem Gesange hieß Repercussion (Dominante).

Von den acht Kirchenhymnen, die Gregor gedichtet, werden die meisten noch jetzt beim katholischen Gottesdienste gesungen. Den Hymnus auf das Leiden des Herrn „rex Christe, factor omnium“ erklärte Luther, aber wohl mit Rücksicht auf den Lehrinhalt desselben, für den „allerbesten“ Hymnus [2]).

Ueberblicken wir das Alles, so war es ein großes Werk auf dem Gebiete des kirchlich musikalischen Lebens, wozu der Herr diesen Bischof berufen hatte. Den Urgesang der christlichen Kirche (Psalmodie) brachte er in eine systematische Form, ordnete ihn nach einfachen Kunstregeln, und übergab ihn durch eine Art Tonschrift der christlichen Nachwelt, die ihn noch jetzt um seines erschütternden Ernstes, und seiner dem Worte Gottes ganz entsprechenden Einfalt und Würde, und um seiner Mannigfaltigkeit im Ausdruck willen den Preis zuerkennt [3]). Friedr. Fielitz urtheilt über den gregoria-

---

[1]) immutabilis — der Ton bis zum Ende der gleiche.
medius — die letzte Sylbe ging um eine Terz herab.
gravis — die letzte Sylbe ging um eine Quint herab.
acutus — einige Sylben vor der letzten eine Terz tiefer, die letzte Sylbe steht wieder im vorigen Ton.
interrogativus — Fragesätze am Ende um einen Ton höher.
finalis — letzte Sylbe geht durch Uebergangstöne bis zur Quart herab.

[2]) Der als Professor der Theologie und Superintendent zu Leipzig 1628 verstorbene Dr. Benjamin Schmuck dichtete auf Grundlage dieses Hymnus das Lied: Herr Christe, treuer Heiland werth, Nr. 92 unseres bayr. Gesangbuches.

[3]) Die gregorianische Psalmodie, wie wir sie in der altlutherischen Kirche, namentlich durch Lucas Lossius, erhalten sehen, ist demnach die urchristliche, die wiederum zurückweist auf den Davidischen Psalmengesang. Lossius hat

nischen Gesang: „Er ist die vox verbi divini; er erscheint mir als das Unabhängigste, Eigenthümlichste, Tiefsinnigste, was die kathol. Liturgie erst in Wahrheit belebt und beseelt. Keine Musik erreicht den gregorianischen Gesang an eindringlichen Motiven; er ist die geheimnißvollste Tonsprache, die es in der Welt giebt!"

Das zu Beklagende ist bei Gregor nur das, daß er, befangen in seinen hierarchischen Anschauungen, den Psalmengesang nur auf den engen Kreis des Klerus und klerikalischer Sänger beschränkte, dem Volke aber die ihm gebührende Betheiligung entzog. Ein weiterer Umstand, der nicht minder beklagt werden könnte, aber gewöhnlich übersehen wird, ist der: Was Gregor that, that er nicht blos als Privatmann, nicht als Künstler, sondern zugleich als gewaltiger römischer Bischof. Sein Gesang wurde durch die päpstliche Einsetzung zu einem Glaubensartikel, und es ward ihm somit eine Herrschaft vindicirt, welche auf lange hin die weitere Entwicklung der Tonkunst hemmte. Viardot sagt: Es bedurfte fast eines Jahrtausends seit der Einführung des gregorianischen Gesanges bis zu dessen Entthronung durch die wahre Tonkunst.

Aus dem VIII. Jahrhundert, in dem der gregorianische Gesang zuerst durch Missionäre nach England kam, und von da allmählig, besonders durch die so eifrige Vermittlung des Bonifacius und Karls des Großen, im ganzen Occident sich verbreitete, können wir als Hymnologen den gelehrten englischen Presbyter Beda Venerabilis († 735) und den kenntnißreichen Geistlichen am fränkischen Hofe Paul Warnefried († 799) anführen. Vom Ersteren kam jedoch nur ein Lied in den kirchlichen Gebrauch. Die Hymne Ut queant laxis etc. des Letzteren hat eine höhere Bedeutung, als es der Inhalt mit sich brächte, dadurch erhalten, daß Guido von Arezzo, welcher die gregorianische Gesangsmethode in mehrfacher Hinsicht verbesserte, mit Anfangssylben der ersten Strophe derselben

---

sich für die alttestamentlichen Psalmen auf die feriale Form (einfach, wie sie an gewöhnlichen Tagen in Gebrauch ist) beschränkt, und nur den neutestam. Lobgesängen die solenne (für Festtage) untergelegt. Hommel und Layritz behielten die solenne (römische) auch für die Psalmen bei. Gründlichste Belehrung hierüber, sowie über den ganzen gregorianischen Gesang empfängt man durch das historisch-musikalische Handbuch für den Kirchen- und Choralgesang von Dr. L. Kraußold, Konsistorialrath und Hauptprediger, S. 16—33. Ich bin leider zu spät auf dieses Werk aufmerksam geworden.

die sechs ganzen Töne der diatonischen Scala benannte (Ut, re, mi, fa, sol, la)[1]).

Im IX. Jahrhundert ging man daran, eigene Gesangschulen zu errichten, wie bereits Gregor der Große eine solche zu Rom hatte, an deren einer — zu Fulda — der als Beförderer der Kirchenmusik so thätige, spätere Erzbischof von Mainz, Rabanus Maurus († 856) wirkte. Solche Gesangschulen treffen wir zu Paris, Soisson, Toul, Mailand und Metz.

Von hohem Belang für den Kirchengesang ist auch die ins 9. Jahrhundert fallende Einführung der aus dem Orient stammenden Orgel in den kirchlichen Gebrauch des Abendlandes. Wir besitzen über den Ursprung der Orgel Nachrichten von großer Verschiedenheit. Die etymologische Ableitung von *ὄργανον*, organon, gewährt keinen Aufschluß. Nach jüdischer Tradition soll bereits der salomonische Tempel Orgeln gehabt haben, deren Pfeifenwerke Migrepha und Maschronita hießen. Gewiß ist, daß von den Griechen die Wasserorgeln gebraucht wurden, deren Erfinder oder Verbesserer Ktesibius in Alexandrien um 120 v. Chr. war. Bei den römischen Kaisern wurden sie von Sclaven in Bewegung gesetzt und zur Tafelmusik benützt. Vom 3. Jahrhundert nach Christo an wird der Windorgel Erwähnung gethan, wie man aus einem Epigramm ersieht, welches dem Kaiser Julian zugeschrieben wird. Aus Griechenland ging sie dann allmählig in den Occident über. Schon der Byzantinische Kaiser Constantin VI. machte Pipin dem Kleinen eine Orgel zum Geschenk; auch ließ Karl der Große zur Stütze des ambrosianischen Kirchengesangs Orgeln aus Griechenland kommen, ja 812 in Aachen selbst eine solche bauen. Die erste vollständige Windorgel aber baute Pater Georgius für Ludwig den Frommen und stellte sie 822 zu Aachen auf. Allerdings war dieses großartigste aller Instrumente damals noch ein gar schwerfälliger Bau. Während des 11. und 12. Jahrh. hatte die Orgel etwa 9 — 11 Tasten, die 3 — 4 Zoll breit waren und um der Schwere ihres Mechanismus willen von dem Spieler einen Fuß tief niedergeschlagen werden

---

[1]) Die Strophe aus dem Hymnus De S. Joanne Baptista lautet:

UT queant laxis REsonare fibris,
MIra gestorum FAmuli tuorum,
SOLve polluti LAbii reatum,
Sancte Joannes.

mußten („Orgel schlagen"). Die Stelle des Regierwerkes und der Abstrakten vertraten Schnüre und Stricke. Jede Taste war mit 10 bis zu 20 Pfeifen besetzt. Die 950 zu Winchester in England aufgestellte Orgel bedurfte, um ihre 26 Bälge in Bewegung zu setzen, 70 starke Männer, und hatte doch nur 10 Tasten, aber — 240 Pfeifen. In dieser Unbeholfenheit und Schwerfälligkeit des Baues liegt wohl der Grund, warum die Orgeln erst im Laufe des 14. Jahrhunderts allgemeiner in Gebrauch kamen. Denn erst durch Faber und Bader, und besonders im 16. durch Förner und Antonius gedieh die Orgel zu höherer Vollkommenheit. Sie war eine große Stütze des Gemeindegesanges und beförderte nicht minder die Ausbildung des bereits entstandenen vierstimmigen Gesanges, dessen Ersatz sie als Begleitung des einstimmigen Gemeindegesanges bildete.

Einen nachhaltigen Impuls auf dem Gebiete der Dichtung des lat. Kirchenliedes im X. Jahrh. gab der Benediktinermönch Notker von St. Gallen († 912)[1]) durch die von ihm erfundene Form der Prosen oder Sequenzen, in welcher in der Folgezeit treffliche Lieder gedichtet wurden[2]). Mit diesem Jahrhundert tritt auch der mehrstimmige Gesang auf.

---

[1]) Dieser Notker hatte wegen seiner schweren Zunge den Beinamen Balbulus, der andere St. Galler Notker († 1022) wegen seiner dicken Lippe den Beinamen Labeo. Ueberhaupt waren die Mönche von St. Gallen zu jener Zeit die größten Meister in der Musik.

[2]) Die Sequenzen entstanden durch das längere Tönen der letzten Sylbe des Halleluja. Schon Gregor d. Gr. beschränkte die Theilnahme des Volks am Kirchengesange darauf, daß er den Schlußlaut des Halleluja a durch Ausdehnung in mehrere Töne an besondern Festtagen singen ließ. Dieser melismatischen Gesangsweise (Gegensatz: syllabische) wurden bald lateinische Texte in Prosa (Prosen) untergelegt. Sequenzen werden sie genannt, weil sie gleichsam eine Fortsetzung des Halleluja sind, weshalb sie auch cantica allelujatica genannt werden. Sobald sie in den Meßgesang aufgenommen waren, fanden sie in kurzer Zeit durch ganz Europa Verbreitung. Die späterhin entstandene große Anzahl von Sequenzen wurde in der kathol. Kiche seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auf vier reducirt und zwar auf Veni sancte spiritus für Pfingsten, Victimae paschali für Ostern, Lauda Sion Salvatore für das Frohnleichnamsfest, und Dies irae, dies illa für das Todtenamt. Bemerkenswerth ist hiebei noch, daß die St. Galler Mönche bei dem Singtext, weil sie für die Musiknoten noch keine Tonleiter besaßen, sich der sogenannten Neumenschrift bedienten, einer Art Tonschrift, bestehend aus aller-

Das XI. Jahrhundert weist uns als geistliche Liederdichter und Pfleger des Kirchengesanges den frommen König Robert von Frankreich († 1031) und den sittenstrengen Bischof von Ostia, Petrus Damiani († 1072), auf. Des Ersteren Sequenz „Veni sancte Spiritus“ erfreut sich eines Ruhmes, wie nur wenige andere Gesänge dieser Gattung. Es bleibt zu beklagen, daß sich unter den Liederdichtern in der protest. Kirche keiner gefunden hat, der sie dem evangelischen Gottesdienste durch eine entsprechende Uebertragung gegeben hätte[1]). Auch die Heiligen-Hymnen des Petrus Damiani schließen viel Vortreffliches in sich.

Bleibenden Werth haben auch die Hymnen des in jeder Beziehung bedeutenden Bernhard von Clairvaux († 1153) im XII. Säkulum. Marbod, Bischof zu Rennes in der Bretagne († 1123), und Hildebert, Erzbischof von Tours († 1134) zeichneten sich nicht minder aus.

Uebersehen wir das XIII. Jahrh. und den Anfang des XIV., so fallen uns sogleich hervorragende Glieder der beiden Bettelorden, des Dominikaner- und Franziskaner-Ordens, in die Augen, wie: Thomas von Celano († 1255: Dies irae, dies illa), „der seraphische Lehrer“ Johann von Fidanza († 1274 Recordare sanctae crucis), Thomas von Aquino († 1274: Pange lingua)[2]) und Jacobus de

---

lei Punkten, Häkchen, kleinen Strichen und Schnörkeln in verschiedenen Richtungen und Gestalten, welche das Steigen und Fallen der Stimme versinnlichen sollten. Dadurch, daß diese Neumenschrift, die wir noch in den ältesten Gesangbüchern der lat. Kirche finden, im 9. Jahrhundert von St. Gallen aus für die Kirchenmusik im ganzen Abendlande eingeführt wurde, kam sie zu großer Bedeutung. Um ihre Entzifferung hat sich in neuester Zeit Anselm Schubinger ein großes Verdienst erworben. Unsere gegenwärtige Notenschrift, deren Regelung sich bekanntlich Guido von Arezzo im 11. Jahrhundert angelegen sein ließ, entwickelte sich allem Anschein nach aus den lat. Neumen.

[1]) Nur einige Strophen seien mitgetheilt.

Str. 1: Veni sancte spiritus
Et emitte coelitus
Lucis tuae radium.

Str. 8: Flecte quod est rigidum,
Fove quod est frigidum,
Rege quod est devium.

Str. 9: Da tuis fidelibus
In te confidentibus
Sacrum septenarium.

Str. 10: Da virtutis meritum,
Da salutis exitum,
Da perenne gaudium.

[2]) Pange, lingua, gloriosi
Corporis mysterium
Sanguinisque pretiosi,
Quem in mundi pretium,
Fructus ventris generosi,
Rex effudit gentium.

Benedictis (Jacoponus † 1306: Stabat mater dolorosa), welche sämmtlich Kirchenlieder von tiefer Innigkeit, zarter Empfindung und hoher Anmuth verfaßten, ja wir müssen sagen, daß in ihnen das lat. Kirchenlied die höchste Vollendung erreichte. Aber leider ging der Segen der meisten dieser herrlichen, jedoch sammt und sonders — man zählt an 600! — in lat. Sprache verfaßten Dichtungen für den Kern des Volks größtentheils verloren.

Ueberhaupt war ja schon seit Gregor d. Gr. der Kirchengesang der Gemeinde als wesentliches Moment des christlichen Cultus aus seiner Stellung gerückt, dem allein activen Priesterthum beim Gottesdienst stand ein passives Laienthum im dunkeln Gefühle einer unerleuchteten Andacht gegenüber. Mit der übrigen Abirrung des Cultus, mit der theurgischen Richtung, welche derselbe in der lat. Kirche immer mehr verfolgte, ging dieses Beiseiteschieben der singenden Gemeinde Hand in Hand. Das Kirchenlied fügte sich in den liturgischen Altardienst ein, und die Rolle der Gemeinde übernahmen der Chor[1]) und die Instrumente auf demselben in kunstreicher Form. Es gab zwar auch deutsche geistliche Originallieder, namentlich auf die Hauptfeste, z. B. Nu bitten wir den heil'gen Geist, Christ ist erstanden u. m. a.; auch wurden viele latein. Hymnen deutsch übersetzt[2]), ich erinnere an Johann v. Salzburg und Dietrich gegen Ende des XIV. Jahrh.; weltliche Volkslieder wurden in geistliche umgearbeitet, wobei Vespasius Erwähnung verdient; es wurde das Volk zu befriedigen gesucht durch sogenannte Mischlieder, welche halb lateinisch und halb deutsch gedichtet waren[3]). Allein

---

Zur Vermehrung der feierlichen Würde dieses Gesangs gab ihm Thomas den gleichlautenden Anfang eines berühmten Hymnus des früher schon angeführten Fortunatus.

[1]) Die Idee des Chores als Substituten der Gemeinde ist ebenso unapostolisch, als unevangelisch. Leider irrte hierin auch schon Gregor d. Gr.

[2]) Im Jahre 1494 erschien eine Sammlung hiervon zu Heidelberg.

[3]) Gedichte, aus lat. und deutschen Worten zusammengemischt, waren schon unter den Mönchen des 10. Jahrhunderts aufgekommen. Die Unbeholfenheit ihrer Autoren in der einen und die Fertigkeit in der andern Sprache mag solche Dichtungen veranlaßt haben. Aber auch P. Lange hat Recht, wenn er sagt: „wie ein neugebornes Küchlein mit Stücken der durchbrochenen Eierschale an den Füßen herumlaufen kann, so hier der Volksgesang mit den

Alles das half den geistlichen Bedürfnissen des Volkes in dieser Beziehung gar wenig ab, und zwar um so weniger, je mehr die geistliche Dichtung überhaupt in jenem ganzen Zeitraum an den Gebrechen der Zeit laborirte und als Produkt des kirchlichen Geistes immer mehr theilnahm am Verfall der ganzen Kirche. Bald sollte es jedoch besser und die geistliche deutsche Zunge für immer gelöst werden. Es sollte dem alten Stamme der Kirche ein gesunder frischer Lebenszweig mit lieblichen Knospen entsprossen.

Schon die Leisen deuten wie eine Vorahnung auf's deutsche Kirchenlied. Diese schwachen Anfänge deutscher Hymnodie bildeten sich aus dem Kyrieleison heraus. Sodann folgen die Minnesänger; ebenso befördern die Mystiker, wie Suso, Thomas a Kempis u. a. den geistlichen Gesang in deutscher Sprache. Das Ihrige thaten auch die Bußlieder der Flagellanten, die Trauergesänge der Büßenden, sowie andere deutsche Lieder bei Bittgängen, Prozessionen und ähnlichen Veranlassungen. Der alte, ergreifende hussitische Gemeindegesang[1]), die Lieder der böhmischen und mährischen Brüder, und insonderheit die Bestrebungen des Waldensers Peter von Dresden († 1440) — Alles arbeitete hin auf einen deutschen Kirchen- und Choralgesang. Er sollte mit ein Hebel der Reformation werden, und Luther war es vorbehalten, ihn zu schaffen; er, und nur er ist der Begründer des evangelischen Kirchengesanges, des vollkommensten

---

Resten des kirchlichen Latein, welches er durchbrochen hat." Nur eines dieser eigenthümlichen Lieder, welches sich in den Gesangbüchern evang. Gemeinden bis ins vorige Jahrhundert erhalten hat, möge hier stehen:

Str. 1. In dulci jubilo,
Nun singet und seid froh!
Unsres Herzens Wonne
Liegt in praesepio,
Und leuchtet als die Sonne
Matris in gremio.
Alpha es et o, Alpha est et o.

2. O Jesu parvule,
Nach Dir ist mir so weh!
Tröst mir mein Gemüthe,
O puer optime,
Durch alle Deine Güte,
O princeps Gloriae,
Trahe me post te, trahe me post te.

3. Ubi sunt gaudia?
Nirgends mehr denn da,
Da die Engel singen
Nova cantica
Und die Schellen klingen
In regis curia.
Eya, wärn wir da! Eya, wärn wir da!

[1]) Hussens Hymne de sacra coena: Jesus Christus nostra salus, benützte nach Spangenberg Luther bei seinem Liede: Jesus Christus, unser Herr und Heiland.

Erzeugnisses der heiligen Tonkunst nach Theorie und Praxis[1]; und nicht blos das, in ihm sind auch schon die folgenden Entwicklungen des Kirchenliedes präformirt, die reinste kirchliche Objectivität und das innigste Glaubensleben aufs Schönste gepaart. Die alten Lieder machte er der Gemeinde zugänglich, seine eigenen 37 Lieder[2]) sind noch jetzt unerreichte Muster ächter volksthümlicher geistlicher Dichtung. Einen nicht unbedeutenden Beweis ihrer Trefflichkeit dürfte auch der Umstand abgeben, daß nicht blos Autoritäten der katholischen Kirche auf diesem Gebiete, wie der Fürst-Abt Gerbert in seinem Werke de cantu et musica sacra, ihnen große Anerkennung zollen, sondern daß auch viele derselben in katholische Liedersammlungen aufgenommen wurden.

Das älteste evangel. Gesangbuch wurde 1523 von Luther zu Wittenberg herausgegeben. Nun gings mit raschen Schritten vorwärts, es war ja das die Zeit, wo der Geist des Herrn die erstorbene Kirche wieder heimsuchte. Luther war eifrig besorgt, den Kirchengesang, dessen Bedeutsamkeit er fühlte, zur Sache des Volks zu machen[3]); es sollte sich den gereinigten Glauben an die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist, ins Herz hineinsingen. Hierin erhielt er auch tüchtige Gehülfen an Jonas, Agrikola, Eber, Speratus, Spengler, Poliander, Decius, Matthesius, Ringwaldt, Helmboldt u. m. a., welche uns sämmtlich, außer Agrikola und Poliander, durch unser neues Gesangbuch ja bereits gar liebe Bekannte geworden sind. Die Zahl der Kirchenlieder und der Melodieen

---

[1]) In der luther. Hymnodie sehen wir die würdige Fortbildung des alten ambrosianischen Kirchengesanges, was um so mehr hervorzuheben ist, da sich der gregorianische Kirchengesang ohne alle frische Bewegung nie recht im Volke eingebürgert hatte. Liturg, Chor und Gemeinde, die in Wechselwirkung zu einander treten, bildeten die 3 Factoren, aus denen Luther den Kirchengesang constituirte.

[2]) Denen er, weil, wie er sagte, die Noten den Text erst recht lebendig machen, selbst passende Melodieen gab. Poetisches und musikalisches Talent fand sich bei Luther in seltenem Maße vereinigt.

[3]) Das Zurückgehen auf die christlichen Urzustände hatte auch das Einsetzen der Gemeinde in ihre unbestrittenen Rechte und die Einführung kirchlichen Gemeindegesangs als wesentliches Moment des evangel. Cultus zur Folge; und hatten einmal die geistigen Lebensströme durch das Evangelium sich in die Gemeinden ergossen, so verlangten sie natürlich auch, sich im Cultus zu äußern.

nahm mit jedem Jahre zu. Das Erfurter Enchiridion vom Jahre 1528 enthält 50 Lieder; die Magdeburger Sammlung, die im Jahr 1540 erschien, 120; die Straßburger vom Jahr 1568 bereits 300, und die Nürnberger vom Jahre 1654 umfaßt schon gegen 1000 Lieder. Kaum war ein doppeltes Säkulum verschwunden, so konnte man einen Reichthum von 50,000[1]) deutschen Kirchenliedern übersehen. Anfangs hatte jedes Lied seine eigene Melodie, späterhin aber wurden viel mehr Lieder gedichtet als Melodieen componirt.

Einen sehr wohlthätigen Einfluß auf die deutsche geistliche Liederdichtung im weitern Verlauf der Geschichte des evangel. Kirchengesanges, und zwar im XVII. Jahrh. übte der dreißigjährige Krieg. Unter seinen Schrecken und Bedrängnissen entquoll den geängsteten Seelen der Gläubigen manches salbungsreiche Lied voll Glaubensinnigkeit und heiliger Resignation. Der eigentliche Kirchengesang gerieth jedoch nach dem dreißigjährigen Kriege mehr und mehr in Verfall; das weltliche Element, welches im Rythmus lag, ging in die Arie über, wobei der Tripeltakt vorherrschend war.

Paul Gerhardt († 1676)[2]) sodann führt das Kirchenlied von dem christlichen Gemeinbewußtsein in das persönliche Gefühlsleben über. Seine 120 Lieder, in denen sich das kirchliche Bekenntniß und sein inneres und äußeres Leben treu und wahr abspiegelt, bleiben Muster für alle Zeiten. Eine weitere Hauptrolle spielen nun die Glieder des durch Harsdörffer († 1658) gestifteten pegnesischen Blumenordens, welcher zu Nürnberg seinen Mittelpunkt hatte, und die zu den schlesischen Schulen — Opitz und Angelus Silesius ihre Gründer — gehörigen geistlichen Sänger. Namentlich verdient hier Martin Opitz von Boberfeld Erwähnung; er wollte in der deutschen Dichtung genau die Gesetze der Prosodie, des Reims und der Sylbenquantität beobachtet wissen. Von da an sehen wir das subjektive Gefühl längere Zeit in dem Kirchenliede vorherrschen, was mit den mannichfachen Verwirrungen Seitens der Mystiker und den verschieden modificirten Bestrebungen der Pietisten zusammenhängt.

---

[1]) Eine Anzahl, wie sie in dem von Moser'schen Liederregister genannt wird. Die Verzeichnisse G. L. v. Hardenberg's geben 60,000 an.

[2]) Ich kann nicht umhin, hier auf Wackernagels treffliches Urtheil über Paul Gerhardt hinzuweisen.

Den Bedürfnissen der pietistischen Zeit, da sich das Glaubensleben in den stillen Kreis der Familie und der Conventikel zurückgezogen, entsprach in der Gesangsweise die Arie am meisten. Nichtsdestoweniger wurde auch in dieser Zeit, namentlich von Spener († 1705) und Francke († 1727) und mehreren ihrer Schüler, welche der geistlichen Dichtung den Geist eines biblisch-praktischen Christenthums einhauchten, Vorzügliches geleistet. Lieblich klingen auch die gefühlvollen Jesuslieder der erneuerten mährischen Brüdergemeinde aus der Oberlausitz in die lutherische Kirche herüber. Machten die Letzteren beim Kirchenliede die Ueberschwenglichkeit des subjektiven Gefühls geltend, so gab die orthodoxe Richtung demselben den Charakter kirchlicher Allgemeinheit wieder. Rambach († 1735) bildet die Vermittlung, Neumeister[1]) († 1756) und Löscher († 1749) führen Letzteres principiell durch.

Die Blüthezeit deutscher geistlicher Liederdichtung war jedoch vorüber, sie feiert in Gellert und Klopstock nur mehr ihren Nachsommer. Dazu war der böse Feind unter dem Namen des Rationalismus über Nacht ins Land gedrungen, und begann allmählig seine gefährlichen Streifzüge zu unternehmen. Wir stehen in der Mitte des XVIII. Jahrhunderts, am Anfange der Aufklärungsperiode, in welcher der Pelagianismus seinen Herrscherstab zu schwingen beginnt. Man stieß sich allenthalben an den biblisch-christlichen Inhalt der alten Lieder, darum traten Umarbeitungen und s. g. Verbesserungen ein. Das innere Glaubensleben war erloschen, und so wandte sich die (geistliche?) Liederdichtung der Naturseite zu, und erging sich in höchst geistlosen Exkursen und Exklamationen über die Tugend- und Pflichtenlehre. In den in die Gemeinden auf jede mögliche Weise eingeschwärzten „verbesserten" Gesangbüchern, die das Zeichen des frechsten Kirchenraubes an der Stirne trugen, waren die werthvollsten Lieder der alten Dichter von frivolem Sinn und unheiliger Hand entweder bis zur Unkenntlichkeit geändert, oder ganz bei Seite gelassen, und elende oberflächliche Reimereien, geistes- und gedankenarme Zeugnisse für die Glaubenslosigkeit des Zeitalters, trockene Morallieder, welche nach vorausbestimmten Rubriken abgefaßt waren, an ihre Stelle gesetzt. Und „weil diese Revolution, wie alle, das Signal zum Ausbruch der leidenschaft-

---

[1]) Dichter von 700 Liedern!

lichsten Willkühr gab, so griff sie reißend um sich, und ganz Deutschland ward mit „„verbesserten Gesangbüchern“ “ versehen“ (Bauer). Wie Stimmen aus einer andern Welt klingen in dieser traurigen Periode Lieder, wie die des strenggläubigen Münter († 1793), des Kurländischen Gellert, Friedrich Neander († 1802), des frommen Hippel († 1796) und des empfindungsvollen Bürde († 1839).

Diese Zeit konnte auch dem Rythmus keinen Geschmack mehr abgewinnen, man legte ihn in dem Viervierteltakt in Fesseln, und das ist der Gesang, der auf uns gekommen. Das Volk, in dem noch ein natürliches Bedürfniß nach frischerer Bewegung lebte, brachte dasselbe durch die zuweilen wunderlichsten Schnörkel zur Geltung.

Da, auf einmal aufgeschreckt durch die Wetter der Zeit und gebeugt durch die Zuchtruthe des Herrn, erhebt sich der deutsche Nationalgeist, ergreift den Harnisch Gottes, und erringt in der Macht seiner Stärke Sieg und Friede, und läßt sich durch das 3. Reformationsjubiläum 1817 an jenen Helm des Heils und den Schild des Glaubens mahnen, mit dem man auslöschen kann alle feurigen Pfeile des Bösewichts. Mit Novalis hört man von ferne das Grabgeläute der Unglaubensperiode. In Arndt (Nr. 546 in unserm Gesangbuch), Schenkendorf, Spitta (Nr. 211, 495), Stier (Nr. 336) und Knapp begrüßen wir freudig und mit Dank gegen den Herrn auf dem Gebiete des Kirchenliedes eine neue Zeit wahrhaft kirchlicher Stimmung und frommen Gefühls. Man kam fast allgemein zum Bewußtseyn des Unrechts, das man mit dem Aufbringen jener verwässerten Gesangbücher, lauter Erzeugnisse des gröbern oder feinern Rationalismus, sich gegen die verwahrlosten Gemeinden hat zu Schulden kommen lassen. Man schritt, insonderheit in Preußen, seit dem obengenannten Jahre an eine Sammlung von Kernliedern vom Zeitalter der Reformation an; man besann sich auf das reiche Kapital der Väter, und griff zurück zu dem gediegenen Golde, in dem dasselbe angelegt war. Es begann eine Reform des Kirchenliedes und des Choralgesanges, welche noch im Flusse ist. Albert Knapp's und Wackernagel's, sowie Stip's[1]) Ver-

---

[1]) Der als bewährter Hymnolog bekannte G. Stip gab 1851 den „unverfälschten Liedersegen“, 1854 Luthers sämmtliche Lieder, und 1855—56 die Schrift über das Kinderlied unserer Kirche „Erhalt uns Herr bei deinem

dienste hierbei sind bereits allseitig bekannt und anerkannt. Und mit der Restituirung der alten evangelischen Kirchenlieder tauchten auch die alten Kirchentonarten wieder auf, in denen die meisten und schönsten alten Choräle componirt sind; sie waren fast gänzlich durch die neuern Choralbücher verdrängt worden. Anfangs suchte man durch den 4 stimmigen Gesang aufzuhelfen. Bach's Choralbuch verfolgte diesen Zweck. Bei Verbesserung der Melodie haben in Bayern Tucher und Layritz sich nicht zu verkennende Verdienste erworben. Der alte ausdrucksvolle Rythmus beginnt nun wieder Beifall zu gewinnen, und die Melodieen hören wir wieder in ihrer ehrwürdigen ursprünglichen Form.

Möchte der evangelisch-kirchliche Geist, gestützt auf lebendige Erfahrung des Glaubens, sich immer reicher entfalten und eine vollkommene Restitutionsperiode heraufführen! Wir unsererseits in der bayerisch-lutherischen Landeskirche freuen uns indeß des hohen Gutes, das sie uns bereits gebracht hat. Vor mir liegt — Dank der Glaubenstreue und der weisheitsvollen Energie unserer obersten Kirchenbehörde! — unser neues Gesangbuch, ein auserlesener Schatz von 568 Liedern. Am meisten darin vertreten ist Paul Gerhardt mit 37 Liedern, sodann folgt Luther mit 28, Gellert mit 25, Schmolk mit 20, Joh. Heermann mit 16, Rist mit 11, Friedr. Phil. Hiller, Neumeister und Rambach mit je 9 Liedern; ihnen reihen sich an 76 Liederdichter mit je nur 2—8 Liedern, und 121 Dichter, von denen je nur 1 Lied aufgenommen wurde.

Das bayrische Choralbuch (Vierstimmiges Melodieenbuch) bearbeitet von Joh. Zahn, Seminarinspektor zu Altdorf, konnte sich, soweit mein Urtheil reicht, dem Gesangbuche würdig zur Seite stellen, und eine köstliche Beigabe zu dieser bildet wiederum das Herzog'sche Präludienbuch. Mit welch erhebendem, dankbarem Gefühle kann demnach der bayrische Lutheraner in das Anfangslied seines Gottesdienstes einstimmen! Möge der Herr nur recht bald auch vielen andern Ländern[1]) aus ihren Gesangbuchsnöthen und Wehen zu der

---

Wort" heraus, und 1858 ließ er den „Liedersegen für unsere Kinder in der Heimath und in der Fremde, mit Singweisen" folgen.

[1]) Außer der von der Eisenacher Conferenz besorgten Liedersammlung, welche die alten Kernlieder ohne jede Modernisirung enthält, und unserem Gesangbuche, existiren bereits als neue: ein Minden-Rothenberger Gesang-

fröhlichen Geburt eines Gesangbuchs verhelfen, das neben der h. Schrift auch eine Singbibel für die Gemeinde sein könne! —

buch, ein Osnabrückisches Schulgesangbuch, ein pfälzischer Entwurf, ein Hessendarmstädter, Zürcher Entwurf, ein Jauersches und Elberfelder Gesangbuch. In Sachsen, Kurhessen und mehreren Landeskirchen von Thüringen sind bezüglich der Gesangbuchssache noch keine Schritte zum Besseren geschehen.

II.

Der Introitus.

Der Introitus in seiner gegenwärtigen Gestalt ist ein antiphonischer Gesang einzelner Psalmverse oder anderer aus der heiligen Schrift genommener Worte zwischen dem Liturgen und der Gemeinde. Im Folgenden sollen einige Bemerkungen über den geschichtlichen Ursprung dieses Introitus, seine Einführung in den Cultus der Kirche, über die Veränderungen, die er zu erleiden hatte, und über seine Stellung innerhalb des Gottesdienstes gegeben werden, wobei wir jedoch sogleich prämittiren, daß wir auf eine genaue Abgrenzung dieser einzelnen Punkte nicht ausgegangen sind.

Außer dem kirchlichen Gemeindegesang, der natürlich einstimmig war, gab es von den ersten Zeiten der christlichen Kirche an auch einen Wechselgesang, den *ὕμνος ἀντίφωνος*, wie ihn Sokrates nennt, Antiphonen, den psalmus responsorius, Responsorien, responsoria. Letztere Benennung, welche verschiedene Erklärungen gefunden hat, weil sie dieselben zuläßt, verdankt wahrscheinlich der Wiederholung der Strophen durch das Volk ihre Entstehung. Wir finden diesen Wechselgesang, ein Erzeugniß des Orients, schon im alttestamentlichen Cultus, worauf der 136. Psalm, sowie die ersten 4 Verse zusammengenommen mit dem 29. Verse des 118. Psalms deutlich hinweisen. Esra 3, 11 bezeugt uns dasselbe[1]). Sehr ausgebildet war er bei der jüdischen Theosophensekte der Therapeuten[2]). Die Griechen und Römer gebrauchten

---

[1]) Von dem antiphonischen Gebet in der Synagoge werden wir bei einer andern Veranlassung Einiges zu sagen haben.

[2]) Eusebius hist. eccl. II, 17.

ihn ebenfalls sowohl auf ihrem Theater, als bei ihrem Gottesdienste.

Im neuen Testament geht der Typus des Wechselgesangs durch die ganze Apokalypse hindurch; in den meisten Kapiteln finden sich, wie ein Blick in dieselbe zeigt, antiphonische Doxologieen und sonstige Antiphonieen, gleichsam als wollte sie die Weise lehren, wie man die jüdische Liturgie auf christlichem Gebiete zu üben habe[1]). Man folgte unwillkürlich diesem Zuge, und führte den heil. Wechselgesang auch in den christlichen Cultus ein; er scheint jedoch hier Anfangs nur partiell gebräuchlich gewesen zu sein. Am frühesten entwickelte er sich in der kleinasiatischen Kirche, besonders in der Gemeinde zu Antiochien, wo sich auch in den nachfolgenden Jahrhunderten in der Liturgie die Psalmodie in viel reicherer Mannigfaltigkeit erhalten hat; und dürfen wir dem Fortsetzer der Eusebianischen Kirchengeschichte, dem Constantinopolitanischen Rechtsgelehrten Sokrates[2]), Glauben schenken, so hat sich schon am Ende des I. Jahrhunderts der antiochenische Bischof Ignatius († 116) auf Grund einer gehabten Vision um Einführung des Wechselgesangs in seine Kirche verdient gemacht.

Die beiden Mönche Flavianus und Diodorus im Anfange des IV. Jahrhunderts übersetzten sodann die bisher in syrischer Sprache üblich gewesenen Wechselgesänge in die griechische. Nur hierauf beziehen sich die Andeutungen des Valesius. Der Grieche Theodoret[3]) scheint freilich den Syrern diese Ehre nicht lassen zu wollen. — Nachdem sich der antiphonische Gesang bis zur Zeit Basilius des Großen im Orient überall eingebürgert hatte, wurde er, wie Augustinus und Paulinus berichten, namentlich durch die Bemühungen des Ambrosius, auch im Abendlande heimisch, und nicht lange währte es, so war er da ebenfalls allgemein verbreitet. Augustinus sagt[4]): „Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium . . . institutum est; et ex illo in hodiernum retentum, multis jam ac paene omnibus gregibus tuis et per caetera orbis imitantibus“; und

1) Bis jetzt ist die Apokalypse für die Liturgie noch äußerst wenig ausgebeutet worden.

2) Hist. eccl. VI, 6.

3) Hist. eccl. II, 24.

4) Confess. IX, 7.

Paulinus meldet[1]): „Hoc in tempore primo antiphonae, hymni et vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt.“ Ja Ambrosius selbst bezeugt, daß der Wechselgesang im Occident in sehr kurzer Zeit allgemeine Theilnahme und ziemliche Ausbildung erlangt haben muß, indem er sagt[2]): Responsoriis psalmorum cantu virorum, mulierum, virginum, parvulorum consonans undarum fragor resultat.“ Auch erzählt der am Ende des V. Jahrhunderts verstorbene Presbyter Gennadius zu Massilia von einem Presbyter Musäus, der in einem besonderen Lectionarium alle responsorisch eingerichteten psalmorum capitula, welche noch dazu der gottesdienstlichen Zeit und den alt- und neutestamentlichen Lektionen gemäß ausgewählt waren, zusammengestellt habe. — Man nannte diesen Wechselgesang im Abendlande dem Ambrosius zu Ehren den Ambrosianischen Gesang (cantus ambrosianus, officium ambrosianum).

Wie war nun die Weise seiner Ausführung? Er fand zum Theil strophisch und antistrophisch[3]) entweder zwischen zwei Gemeindechören[4]), von denen der eine aus den Männern, der andere aus den Frauen und Kindern bestand, oder zwischen den Vorsängern, den Cantoren[5]) und der ganzen Gemeinde statt; zum Theil begann der Vorsänger allein, und die Gemeinde stimmte alsdann mit ein[6]), und zwar so, daß sie entweder die letzten Worte des Vorsängers[7]) oder gewisse Schlagverse wiederholte (hypophonisch), oder daß sie mit Schlußformeln und Doxologieen respondirte (epipho-

---

[1]) In vita Ambros. p. 4.

[2]) Hexaëmeron III, 5.

[3]) Plinius sagt in seinem bekannten Berichte an den Kaiser Trajan (epp. X, 96) ganz einfach: carmen dicere secum invicem.

[4]) So sagt Basilius M. in s. epist. LXIII. ad Neocaes. III. p. 96: „*Καὶ νῦν μὲν διχῇ διανεμηθέντες, ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις· ἔπειτα πάλιν ἐπιτρέψαντες ἑνὶ κατάρχειν τοῦ μέλους· οἱ λοιποὶ ὑπηχοῦσιν.*“

[5]) *Ψάλται, ψαλτῳδοί*, deren es bereits vor dem Laodicenischen Concil gegeben haben muß.

[6]) Dionys. Areop. de hier. eccl. c. 3: „*Ὁ ἱεράρχης ἀπάρχεται τῆς ἱερᾶς τῶν ψαλμῶν μελῳδίας, συνᾳδούσης αὐτῷ τὴν ψαλμικὴν ἱερολογίαν ἁπάσης τῆς ἐκκλησιαστικῆς διακοσμήσεως.*“

[7]) In den constit. apost. II. 57 findet sich die Vorschrift: „*Ἕτερός τις (ἀναγινώσκων) τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια* (= extrema versuum) *ὑποψαλλέτω.*“

nisch). Häufig trat nach dem Berichte des Basilius Magnus auch ein Wechsel der letzteren Gesangsweise und des antiphonischen Gesanges zwischen dem männlichen und weiblichen Theil der Gemeinde ein. Nicht minder kam es zuweilen vor, daß einzelne besonders erleuchtete Christen entweder vorher selbst verfaßte Psalmen anstimmten, die dann von der Gemeinde in alternirender Form weiter gesungen wurden, oder daß sie momentan inspirirte Psalmen (carmina ex improviso) sangen, wobei der Gemeinde bestimmte bekannte Schlußformeln als Responsorien zukamen. Tertullian sagt[1]: „diligentiores in orando subjungere in orationibus alleluja solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant, qui simul sunt.“ Diese Sitte scheint jedoch bei mitunterlaufender sündlicher Schwachheit und Eitelkeit so überhand genommen zu haben, daß das Laodicenische Concil 362 die Bestimmung nicht mehr für überflüssig hält: „οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. . . . ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.“ (can. 59.)

Aus Tertullian[2]) läßt sich schließen, daß diese kirchliche Gesangsweise hie und da auch in die häusliche Erbauung überging (psalmodia privata im Gegensatz zur publica)[3]). Vom Kaiser Theodosius II. z. B. erzählt man, daß er täglich mit seiner Schwester solche heilige Wechselgesänge in seinem Palaste gesungen habe.

Mit derartigem Psalmengesang begann nun in den ersten Zeiten der christlichen Kirche die missa der Katechumenen, d. h. der erste Haupttheil des öffentlichen Gottesdienstes. Jedoch ward, wie nicht anders zu vermuthen steht, in den drei ersten Jahrhunderten noch nicht allerwärts eine und dieselbe Gottesdienstordnung beobachtet. Die Bestandtheile des Gottesdienstes waren wohl überall die gleichen, aber ihre Aufeinanderfolge war, besonders im Abendlande, noch eine verschiedene. So lassen die apostol. Constitutionen die missa catechumenorum mit der ersten Lektion aus dem alten Testa-

---

[1]) De orat. c. 27.

[2]) Ad uxorem II, 8 sagt er: „sonant inter duos psalmi et hymni et mutuo provocant, quis melius Domino suo cantet.“

[3]) Bingham Origg. V. p. 137: „neque vero dubium est, quin haec privata psalmodia in imitationem publicae psalmodiae in ecclesia facta sit.“

ment beginnen, und dann erst die Psalmodie folgen, wie es auch in den lateinischen Kirchen der Fall war, während nach andern Quellen der Psalmengesang die erste Stelle eingenommen zu haben scheint. Bei dem Morgengottesdienste war dieß wohl immer und vielleicht auch überall der Fall. Letzteres ist auch sachgemäßer. Den Anfang der Psalmodie bildete jederzeit der 62. (63.) Psalm[1]. Eine besondere Verordnung ertheilte noch das Laodicenische Concil, welcher zufolge nicht bloß am Anfange des Gottesdienstes, sondern auch zwischen den einzelnen alt- und neutestamentlichen Lektionen Psalmengesang stattfinden sollte. Natürlich geschah dieser christliche Psalmengesang in melodischer Beziehung in höchst einfacher, fast recitirender Weise. Die Stimmen bewegten sich in ganz geringen Modulationen[2]. Nur in einzelnen wenigen Kirchen, wie in der zu Mailand, fand im Laufe des IV. Jahrhunderts ein schon mehr künstlicher Wechselgesang Eingang. Seine höhere oder geringere Ausbildung war jederzeit durch die vorhandenen Kräfte bedingt.

Bezüglich der Auswahl der Psalmen herrschte bis ins V. Jahrhundert ziemliche Freiheit; es gab wohl einzelne Psalmen, deren Gebrauch durch Observanz stabil geworden war, so der Morgen- und Abendpsalm[3] (*ψαλμὸς ὀρθρινὸς καὶ ἑσπερινός* s. *ἐπιλύχνιος*) Psalm 62 (63) und 140 (141); späterhin der Eingangspsalm (*ψαλμὸς προοιμιακός* s. *προοιμίον*), und die Schlußpsalmen (*ἑξάψαλμοι*), aber außerdem war die Vorschrift der beim Gottesdienste zu gebrauchenden Psalmen den Bischöfen anheimgegeben. Auch die Anzahl der jedesmal zu singenden Psalmen war nicht allgemein bestimmt[4]. Das Maximum scheint 12 gewesen zu sein.

---

[1]) Athanas. de virgin. II. p. 122: „*Πρὸς ὄρθρον τὸν ψαλμὸν τοῦτον λέγετε· ὁ θεὸς, ὁ θεός μου, πρός σε ὀρθρίζω, ἐδίψησέ σου ἡ ψυχή μου.*“

[2]) „Tutius mihi videtur,“ sagt Augustin Confess. X, 33, „quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset, quam canenti.“ Isidorus Hisp. de eccl. offic. I, 5: „primitiva ecclesia ita psallebat, ut modico flexu vocis faceret psallentem resonare, ita ut pronuntianti vicinior esset, quam canenti.“

[3]) Apost. constit. II, 59: „*ὄρθρον μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ', ἑσπέρας δὲ τὸν ρμ'.* Vergl. VIII, 37.

[4]) Man bedurfte ziemlich viel, wenn man zwischen den Schriftlektionen Psalmgesänge einschaltete.

Der erste Bischof, welcher hier folgereich eingriff, war der römische Bischof Cölestinus I. im V. Jahrhundert (Bischof v. 422—432). Er traf, indem er dem Ambrosius folgte, die Bestimmung, daß man im ganzen Occident gleich am Anfange des Gottesdienstes einen der 150 Psalmen singe, welcher je nach der besondern Bedeutung des Sonntags und der Feste ausgewählt und antiphonatim von einem Doppelchore gesungen wurde, während sich die übrige Gemeinde allmählig zum Gottesdienste versammelte. Daher erhielt dieser Wechselgesang den Namen introitus, nach dem Ritus des Ambrosius wurde er ingressa genannt. Auf Cölestin und vielleicht auch schon auf Ambrosius dürften sich demnach wohl diese beiden termini mit bestimmter Bezugnahme auf Psalm 43, 4 (nach der lat. Version: introibo ad altare) zurückführen lassen. Wem jedoch die Urheberschaft derselben zukommt, wird mit Bestimmtheit nicht ermittelt werden können. Jedenfalls lag der Benennung introitus damals das Doppelte zu Grunde, 1) daß sich während desselben das Volk vollends zum Gottesdienst versammelte, 2) weil er zugleich den Eingang, den Anfang des Gottesdienstes bildete, wobei der Ausdruck durch die besagte Psalmstelle nahe genug gelegt war. Uebrigens fand die Anordnung Cölestin's, so klar sie auch zu seiner Zeit verstanden worden sein mag, späterhin verschiedene Auslegung. Amalarius[1]) sagt in Uebereinstimmung mit dem liber Pontific. c. 42: „hic (Coelestinus) constituit, ut CL Psalmi David ante sacrificium psallerentur antiphonatim.“ Hieraus wollten nun Mehrere fälschlicher Weise entnehmen, als hätte es Cölestin beim Anfange des Gottesdienstes auf das Absingen des ganzen Psalteriums abgesehen gehabt. Aber auch andere irren, wenn sie glauben, es seien hier die aus allen 150 Psalmen auszuwählenden Antiphonieen gemeint, welche wir nachher in Gregor's Antiphonarium finden, sowie in der gallischen und mozarabischen Liturgie. Nein, weder sämmtliche Psalmen, noch auch einzelne aus verschiedenen Psalmen ausgewählte Verse, wurden zu damaliger Zeit als introitus gebraucht, sondern ein ganzer Psalm wurde gesungen. „Olim non unus tantum“, sagt Gerbert[2]), ex psalmo versus, ut modo decantabatur ad introitum, sed psalmus

---

[1]) De eccles. offic. III, 5.

[2]) In seinen Monument. liturg. aleman. IV. pag. 282.

continuabatur ad nutum sacerdotis celebrantis"; und Bona's[1]) hierher bezügliche Worte lauten: „Olim integer psalmus cani consuevit." Die Zusammenstellung einzelner Verse aus verschiedenen Psalmen zu den Introitus-Antiphonen fällt erst in die Zeit zwischen Cölestin und Gregor.

Die ursprüngliche Bedeutung des Introitus erlitt aber bald nach Cölestin eine Aenderung. Als nämlich der Unterschied zwischen den Klerikern und den Laien immer größer wurde, so daß erstere immer mehr Auszeichnungen und Vorrechte auch beim Gottesdienste erhielten, nannte man diejenigen Antiphonieen Introitus, welche von einem Gemeindedoppelchore oder vom Chore in alternirender Form gesungen wurden, während der Priester zum Altare schritt. „Introitus dicitur," sagt Bona[2]), „quod per eum introimus ad ejus officium." Der Begriff Introitus formulirt sich nun ganz im hierarchischen Sinne, er hört auf, in allgemeiner Beziehung zum Gottesdienst der ganzen Gemeinde zu stehen, und tritt in specielle Beziehung zu dem, was der Priester beim Gottesdienste thut. Auf diesem Wege ging es mit der begrifflichen Verwirrung des Introitus consequent weiter. Es schwand auch außerdem die Einfachheit der Kirche immer mehr dahin mit ihrem einfachen Geiste. Mit dem Zurücktreten der äußern Betheiligung der Gemeinde am Gottesdienste konnte es nicht fehlen, daß auch die innere Mitbethätigung in Abnahme gerieth. —

Im VI. Jahrhundert nun trat der auf liturgischem Gebiete so thätige Gregor der Große, der Vater der Messe, auf. Wie überhaupt die eigenthümliche Bedeutung Gregor's in der Hebung des Cultus liegt, so griff er auch hier epochemachend ein. Die Mailändische Kirche, deren wohlthätiger Einfluß auf das Abendland nicht genug anerkannt werden kann, war hiebei sein Vorbild. Gregor ordnete die Masse der gebräuchlichen Psalmen und Antiphonieen, theilte dieselben auf das ganze Jahr aus, gab jedem Sonntage und jedem Feste seinen bestimmten Introitus, und ließ diesen nicht mehr, wie Cölestin, aus einem ganzen Psalm, sondern nur aus einzelnen Versen, Versikeln, bestehen. Auch für die übrigen Theile des Gottesdienstes, wie das Graduale, Offertorium u. s. w. bestimmte

---

[1]) De rebus liturg. p. 312.

[2]) a. a. O. p. 312.

er gewisse Antiphonieen. Bona berichtet[1]): „Gregorius M. unam ex illis antiphonam selegit pro introitu, et alias pro responsorio, offertorio et communione. . . . . . Cum autem introitus et reliqua omnia revera antiphonae sint, in codice tamen Gregoriano solus introitus antiphonae nomen peculiariter sortitus est.“ Erwähnenswerth ist ferner, daß er die ganze heilige Schrift in das Bereich des heiligen Wechselgesangs zog, je nachdem er für den einen oder den andern Sonn- und Festtag aus einem andern biblischen Abschnitt ein passenderes, entsprechenderes Wort für den Introitus fand, als in den Psalmen. Wenn man auch einerseits damit über die urchristliche Einrichtung des Psalmengesangs hinausgegangen war, so war doch andererseits dadurch ermöglicht, die Bedeutung dieses und jenes Festes, welches auf neutestamentlichem Grunde ruht, schon am Anfange des Gottesdienstes mehr in das Bewußtsein der Gemeinde einzuführen. Den Psalmen sind jedoch die meisten entnommen[2]), im Ganzen 41, nämlich die für den 1. Advent Ps. 25, 1; 1. Christtag Ps. 2, 7; 2. Christtag Ps. 119, 23; Tag der unschuldigen Kinder Ps. 8, 3; 1. S. n. Epiph. Ps. 111, 4; 2. S. n. Epiph. Ps. 66, 1 u. 2; 3—6. S. n. Epiph. Ps. 97, 7; Septuagesimae Ps. 18, 5; Sexag. Ps. 44, 24; Quinquag. Ps. 31, 3; 1. Fastensonntag Ps. 91, 15; 2. Fastensonntag Ps. 25, 6; 3. Fastensonnt. Ps. 25, 15; 5. Fastensonntag Ps. 43, 1; 1. Ostertag Ps. 139, 1—3; 2. S. n. Ostern Ps. 33, 5; 3. S. n. O. Ps. 66, 1; 4. S. n. O. Ps. 98, 1; 6. S. n. O. Ps. 28, 2; 2. Pfingsttag Ps. 81, 17, sodann die Introitus für sämmtliche Sonntage nach Pfingsten mit Ausnahme des 20. 21. u. 23—26. Sonntags; 10 sind aus den Propheten, 6 aus neutestamentlichen Büchern und 4 aus den Apokryphen gezogen. Nicht unerwähnt kann hier bleiben, daß man selbst noch am Ende des 13. Jahrhunderts ein so klares Bewußtsein von dem psalmodischen Ursprung der Eingangs-Antiphonen hatte, daß der Scholastiker Guilelmus Durandus († 1332) die aus den Psalmen gezogenen Introiten antiphonae regulares, hingegen die nicht den Psalmen entnommenen irregulares nennt[3]).

---

[1]) a. a. O. p. 312.

[2]) „In antiphonario,“ sagt Bona, „S. Gregorii omnes introitus ex psalmis antiquo more desumpti sunt, paucis exceptis.“

3) Ration. div. offic. IV, c. 5.

Gregor der Große stellte die so in bestimmter Ordnung vertheilten Antiphonen in ein Buch zusammen, das den Titel Antiphonarium[1]) führt, und nicht zu verwechseln ist mit seinem Sacramentarium, welches eine Sammlung von liturg. Präfationen und Gebeten enthält. Auch legte er den einzelnen Antiphonen passende Melodieen unter, welche er aus der vorhandenen successiv entstandenen Menge mit kluger Sorgfalt auswählte. Gregor's liturgische Anordnungen fanden im Allgemeinen und so auch bezüglich des Introitus allmählig in den meisten Kirchen Italiens, Deutschlands, Frankreichs, Spaniens und Englands Eingang.

Nach den Anfangsworten des Introitus, d. h. der biblischen Antiphonen in lateinischer Sprache zu Anfang des Gottesdienstes, wurden auch mehrere Sonntage benannt. Es hat dieß darin seinen Grund, weil mit dem Introitus, der an der Spitze des Gottesdienstes stand, dem Sonntage ein specifisch kirchlicher Charakter aufgedrückt war. Die alten Christen ließen sich bei der Wahl der Psalmen von der jedesmal vorwiegenden Bedeutung des gottesdienstlichen Tages leiten, Cölestin und Gregor folgten derselben Maxime, und wo dem gottesdienstlichen Tage eine geschichtliche Grundlage abging, wurde ihm doch wenigstens ein besonderer Charakter beizugeben gesucht. So kam es denn, daß der Inhalt des Introitus gleichsam das besondere Zeichen war, welches ein Sonntag zum Unterschiede von anderen Sonntagen an der Stirne trug. Der Introitus war, wie es Carus treffend nennt, die Losung, der Wahlspruch des Tages, die Dominante, welche durch die jedesmalige Sonntagsfeier hindurchtönte. Wollte man nun dem Sonntage einen Namen geben, so lag nichts näher, als dazu eben die Bibelstelle zu benützen, welche das eigenthümliche Wesen des Sonntags auszusprechen bestimmt war. Die Benennung des Sonntags gründet sich auf die Bedeutung des Introitus, ja diese und jene gehen in Eins auf; was der Name sagt, will der Introitus deuten. So heißen demnach die 5 Fastensonntage nach den ersten Worten des treffenden Introitus: Invocavit[2]), Reminiscere, Oculi, Lae-

[1]) „Antiphonarium centonem cantorum studiosissimus Gregorius nimis utiliter compilavit.“ Joh. Diaconus in vit. Greg. M. II. c. 6. „Gregorius antiphonarium regulariter centonizavit et compilavit.“ Rupertus de div. offic. II, 21.

[2]) Die betreffenden Psalmstellen sind bereits oben angegeben worden.

tare (Sach. 9, 9) und Judica. So tragen auch die 6 Sonntage von Ostern bis Pfingsten, von Quasimodogeniti (als die jetzt Gebornen 1. Petr. 2, 2) bis Exaudi die Namen der Introitus-Anfänge.

Wenn man auch bisher immer weiter von dem ursprünglichen Introitus, der urchristlichen Eingangs-Psalmodie, sich entfernt hatte, so war man doch wenigstens bei der Wahl des Introitus auf biblischem Grunde geblieben. Späterhin aber, vielleicht vom IX. Jahrhundert an, kamen Introiten in den gottesdienstlichen Gebrauch, welche nicht mehr aus der heiligen Schrift genommen waren; gleichwohl konnte man aber auch sie noch gelten lassen, da sie das christliche Glaubensbewußtsein in aller Reinheit aussprachen, und also wenigstens nicht im Widerspruch mit der heil. Schrift standen, wie der Introitus für das Trinitatisfest[1]): Benedicta sit sancta trinitas etc. Der ganze Introitus ist, wie sein Fortgang zeigt, eine Amplifikation der apokryphischen Stelle Tob. 12, 6 nach der Vulgata mit Hineintragung des Trinitätsdogmas. Weiter hätte man aber über die biblische ingressa nicht hinausgehen sollen. Jedoch in Folge des im X. u. XI. Jahrhundert immer größere Ausdehnung und Anerkennung findenden Marienkultus schlichen sich auch Introitus ein, welche schon außerhalb des christlichen Antiphonengebietes stehen, und auf welche somit das Durandische „irregulär" im absoluten Sinne anzuwenden ist. Welche Kluft z. B. zwischen dem Salve Sancta parens und der urchristlichen Eingangspsalmodie, sowohl dem Wortlaute, als dem kirchlichen Geiste nach, welcher sich darin ausprägt, ist, braucht nicht erst des Weitern ausgeführt zu werden.

Wie von Cölestin an der Introitus immer mehr zugeschnitten wurde, so erfuhr er jetzt, ungefähr in der Mitte des XI. Jahrhunderts wiederum eine Erweiterung, namentlich an den Festtagen, durch passende Zusätze, welche aus den Kirchenvätern

---

[1]) Das Trinitätsfest wurde erst durch Papst Johann XXIII. (1316—1334) auf den Sonntag nach Pfingsten fixirt und gelangte besonders durch d'Ailly's Bemühungen unter Benedict XIII. (1394—1424) zur allgemeinen Einführung, während man sich noch auf dem Lateran-Concil v. 1179 gegen die allgemeine Feier dieses Festes auf's Bestimmteste erklärt hatte. So brachte es allerdings auch der scholastische Charakter jener Zeit mit sich, dem Trinitatisfeste einen Introitus zu geben, in dem auch sogleich das mysteriöse Dogma einen Ausdruck fand.

scheinen genommen worden zu sein. Man hieß diese Zusätze Tropen. In der Folgezeit wurden auch andern Theilen der Messe solche beigefügt, und zwar in so großer Anzahl und Mannigfaltigkeit, daß darüber ganz eigene Bücher entstanden, welche man Tropenbücher (troparii, tropanarii, troperii) nannte. In dem Missale Romanum in seiner gegenwärtigen Gestalt finden sich die Tropen nicht mehr. Sie müssen deshalb wiederum aus dem Ordo hinausgekommen sein. Wahrscheinlich hatten sie sich allmählig zu förmlichen kirchenväterlichen Lektionen ausgebildet, die wir nun in dem sogenannten Acceß und Receß (ganz kurze Andachten auf Grund einer biblischen Stelle) zu suchen haben, wovon der erstere vom Priester, bevor er zur Messe geht, der letztere, wenn er von der Messe kommt, gebetet werden soll.

Von Gregor an bis zum XIV. Jahrhundert wurde der Introitus vom Chore gesungen (ursprünglich war er Gemeindegesang), während der Priester zum Altare ging. Nun tritt abermals eine Aenderung ein. Der Cultus gestaltet sich ganz nach dem Dogma der Kirche; überall blickt das hierarchische Element durch, die römischen Priester restituiren das levitische Priesterthum, sie werden „gottgesetzlich ausgesonderte, geweihete Personen, welche in Gemäßheit des neuen Gesetzes den Zugang der Laien zu Gott verwalten, an deren Mund, Hand und werkthätigen Dienst das Maß der Versühnung und des Segens gebunden ist, das den Einzelnen zukommen soll, und ohne welche von Laien keine Opfer und Genugthuungen dargebracht werden können." Der Priester nimmt den ganzen Gottesdienst in seine Hand, und es gewinnt den Anschein, als dienten die Instrumente des Chors nur zur Verherrlichung dessen, was jener am Altare spricht und thut. So wird nun auch der Introitus vom Priester selbst verlesen, sobald er den Altar bestiegen und beräuchert hat. Der Ausdruck verlor dadurch gänzlich seine ursprüngliche Bedeutung, und wurde nun als Eingang (Anfang)[1]) der (musikalischen) Messe von Seite des Priesters genommen. Der psalmodische Wechselgesang aber, mit dem in den ersten christlichen Jahrhunderten der Gottesdienst begonnen und aus dem heraus sich der Introitus eigentlich entwickelt hatte, schrumpfte in das vom

[1]) Bezeichnend ist die Aeußerung eines katholischen Pfarrers: „Der Introitus ist die Ouvertüre der folgenden Messe."

Priester und den Ministranten ausgehende wechselseitige Abbeten des 43. Psalms vor dem Altare zusammen. Man wollte einerseits der Geschichte Genüge leisten und durfte doch andererseits einen wesentlichen Theil des Gottesdienstes, wie der Introitus ist, dem Priester nicht entziehen, zumal jener den Ton des Ganzen angiebt, die kirchliche Bedeutung des gottesdienstlichen Tages deklarirt. Demnach trug man das Wesen des Introitus (Wechselgesang) auf den ständigen Gradualpsalm (Ps. 43) über und schloß so mit der Geschichte die Rechnung ab; den Introitus selbst aber theilte man ganz dem Priester zu, wobei dann von „antiphonisch" und „responsorisch" nicht mehr die Rede war.

Woraus besteht nun dieser vom Priester verlesene Introitus? Ich begreife gar nicht, wie Alt schreiben konnte, der Introitus bestehe aus einem kurzen mit einem Bibelspruche beginnenden Gebet. Der Introitus in dem Missale Romanum besteht — so könnte man sagen — aus einer Thesis und Antithesis. Die Thesis ist nun entweder aus Psalmen (das ist das Häufigste, wie oben schon bemerkt) oder aus prophetischen oder apokryphischen — nach unserer Eintheilung, denn der Katholik kennt keine Apokryphen — oder neutestamentlichen Schriften genommen, und enthält, je nachdem es der unmittelbare Zusammenhang mit sich bringt, einen oder auch zwei Verse, ganz wie es Gregor vorschrieb. Die Antithese muß aber, es mag die Thesis aus einem biblischen Buche genommen sein, aus welchem sie wolle, immer ein Vers aus einem Psalm sein. In den seltensten Fällen erscheint in der Antithesis mehr als ein Vers, welchem natürlich jedesmal das kleine Gloria, dessen Amen ebenfalls der Priester spricht, angefügt ist, wie es im Alterthume constant den Psalmengesang schloß[1]). Diese Doxologie findet sich auch am Ende des Gradualpsalms. Der Psalter antwortet also stets auf das, was die Thesis als specifischen Grundton des Tages angemeldet hat. Insofern ist allerdings auch hier noch der Charakter des Responsoriums einigermaßen vertreten. Das ist der ganze Introitus.

Nicht minder falsch ist es, wenn selbst katholische Gelehrte den

---

[1]) So sagt z. B. das IV. Conc. v. Toledo im 12. can.: „quotidie publico privatoque officio in fine omnium Psalmorum dicimus: Gloria et honor Patri etc."

Introitus in seiner jetzigen Gestalt aus einigen Antiphonen bestehen lassen. Allerdings wurde der Inhalt des Introitus ursprünglich antiphonisch behandelt; seitdem aber der Priester allein den Introitus abliest, selbst bis auf's Amen, hat er aufgehört in Antiphonen zu bestehen. So ist also der Introitus im Laufe der Zeit seiner Bedeutung, seiner Beziehung zum ganzen Gemeindegottesdienste und seiner Stellung nach ein anderer geworden. Was jetzt in der römischen Messe Introitus heißt, hat gar nichts mit dem ursprünglichen Introitus gemein, als einen Theil seines Inhalts, und was in der That dem Wesen nach der wirkliche Introitus ist (antiphonischer Eingangspsalm), wird nicht mehr Introitus genannt, und hat sich verknöchert in einen und denselben Psalm, den 43. Ehemals wurde der Introitus gesungen, jetzt wird er im Betton gesprochen und zwar bloß „intelligibili voce"[1]; im Anfang ward der Introitus von der Gemeinde antiphonisch, späterhin doch wenigstens vom Chore in alternirender Form gesungen, jetzt verliest ihn der Priester. In den älteren Messen findet sich wohl noch der Introitus für den Chor sowohl in Vokal- als auch Instrumental-Musik behandelt, aber das sind natürlich selbstständige, in gar keiner Wechselbeziehung zum Priester am Altare stehende Compositionen. Erst mit dem unmittelbar auf den sog. Introitus intonirten *Κύριε* beginnt die alternirende Form, aber auch nicht zwischen Priester und Gemeinde, sondern zwischen Priester und Chor. Die Gemeinde sehen wir überall sich passiv verhalten, wie sie schon seit Gregor's Zeit immer mehr in den Hintergrund gedrängt worden war.

So traf die Reformation die Sachlage. Ihr mußte vor allen Dingen darum zu thun sein, Alles wieder mehr auf den apostolischen und altchristlichen Stand zurückzuführen. Jedoch geschah dieß in der lutherischen Kirche nicht ohne vermittelnde Auswahl und Pflege des geschichtlich Bestehenden, und es ist jederzeit eine irrthümliche Behauptung, daß unsere Reformatoren die Absicht hegten, den Cultus unmittelbar zur ursprünglichen Form des apostolischen Zeitalters zurückzuführen. Der lutherische Gottesdienst nahm vielmehr

[1]) Es ist dieß ein terminus technicus in der römisch-kirchlichen Sprache und bedeutet: so laut sprechen, daß es nur dem sprechenden Priester selbst vernehmbar ist. Ein ungeheurer Weg, den der Introitus von dem urkräftigen antiphonischen Psalmengesang bis zu diesem „intelligibilis" gemacht hat!

von den vorreformatorischen gottesdienstlichen Formen seinen Ausgangspunkt und ward durch sie vermittelt. Die Liturgie der Reformatoren schloß sich demzufolge mit Ausscheidung aller unevangelischen Elemente dem römischen Meßritual an. Natürlicher Weise gestaltete sich aber mit der Verwerfung des mittelalterlichen Priesterthums, dem Abthun der Messe, soweit sie etwas Anderes zu sein sich gebehrdete, als die ursprüngliche Abendmahlsfeier, unter der Hand gar Vieles anders. Durch die Rechtfertigung allein aus dem Glauben kam die Subjektivität wieder zu ihrem Rechte; die selbstthätige Theilnahme der Gemeinde am Gottesdienste wurde als wesentliches Erforderniß hingestellt. Der geistliche Gemeindegesang trat wieder als ein neues Lebenselement in den Cultus ein, und ward nun besonders in Wechselwirkung mit dem Liturgen gehandhabt. Es darf hier keineswegs übersehen werden, daß der luther. Kirche der Vorzug nicht abgestritten werden kann, eine Wechselwirkung zwischen dem Liturgen und der Gemeinde — in dieser Beziehung selbstständig — hervorgebracht zu haben, welche weit über den usus der frühern Zeit hinausgeht.

Luther's erste Gottesdienstordnung, die formula missae, erschien im Jahre 1523. In tiefer Achtung vor der Geschichte und ernster Würdigung des historisch Gewordenen behielt er hierin von dem bisherigen katholischen Rituale alles dasjenige bei, was dem Schriftworte nicht widersprach. Es begegnet uns daher auch hier der Introitus, aber weder so, daß ihn bloß der Priester zu lesen gehabt hätte, noch auch in der ursprünglichen Form als Eingangspsalmodie (Gesang zusammenhängender Psalmabschnitte) von einem Gemeindedoppelchore antiphonisch gesungen, sondern er wurde vom Geistlichen gebetet und vom Chore gesungen. Mit Letzterem ist schon wieder eine Annäherung an die Urform gegeben. Die Aenderung des römischen Meßrituals ging ganz einfach vor sich. Das Rituale läßt den Priester mit seinen Ministranten vor den Altar treten und ihn in Wechselwirkung mit diesen den 43. Psalm sammt der Doxologie, und das Confiteor sprechen. Darnach, wenn der Priester den Altar betreten und beräuchert hat, liest er den Introitus. Mit dem Wegfall jener karikirten Gemeinderepräsentation nun, des Ministrantendienstes, in der lutherischen Kirche, fiel der in alternirender Form zwischen Priester und Ministranten gesprochene Gradualpsalm, an den man übrigens sehr leicht die Einführung des

ursprünglichen Introitus hätte anknüpfen können, vor der Hand ganz weg, und das Confiteor kam als subjektiver Gefühlsausdruck dem Geistlichen allein zu, wenn er den Altar bestiegen hatte; er betete es in der Stille zur Erweckung seiner Andacht und zur rechten Bereitung, sofern er nicht etwas Anderes vorzog. Hatte der Geistliche seine stille Andacht geendet, so begann er den Gottesdienst mit dem Introitus, welcher dann auch vom Chore gesungen wurde. Luther verschwieg dabei nicht, daß er den Gesang des ganzen Psalms, aus dem der Introitus genommen ist, dem Gesange dieser einzelnen Versikel vorziehe.

Drei Jahre darnach, im J. 1526, ließ er seine Deutsche Messe oder Ordnung des Gottesdienstes ausgehen. Hierin macht er sich schon von dem römischen Ritual etwas unabhängiger, sagt aber gleichwohl, daß er hiermit die formula missae nicht aufgehoben oder verändert wissen will. Den Anfang in dieser Ordnung des gewöhnlichen Sonntagsgottesdienstes bildet der Gesang eines Psalms oder andern geistlichen Liedes von Seite der Gemeinde; es heißt in der Ordnung selbst: „zum Anfang singen wir ein geistlich Lied oder einen deutschen Psalm in primo tono." Ein Beispiel giebt er mit dem 34. Psalm. Wir haben hier in mehrfacher Beziehung den alten Introitus; er ist rein biblisch, und als Gesang der Gemeinde in den Mund gelegt. Nur Eins fehlt noch: die Form des Wechselgesangs.

Bemerken müssen wir außerdem, daß auch Zwingli Anfangs ähnlich wie Luther verfuhr, indem er sich an die bestehenden Formen so anschloß, daß er nur das Mißbräuchliche ausschied. Deshalb hat auch bei ihm der Introitus in der ersteren Zeit noch ganz dieselbe Art, wie in der römischen Messe[1]). Der Alles vereinfachende und streng nach urchristlichem Maße messende Calvin aber ließ auf das Confiteor, mit dem er den Gottesdienst begann, Psalmengesang der Gemeinde folgen. Er machte also den ursprünglichen Privatakt des Confiteor gleich zum Gemeindeconfiteor, und ließ dasselbe schon als einen integrirenden Theil des Gottesdienstes gelten.

Luther war jedoch so weit entfernt, seine liturgischen Anordnungen als immer geltende Normen aufstellen zu wollen, daß er sie vielmehr selbst für etwas Vorläufiges, für etwas Provisorisches

---

[1]) De canone missae Epichiresis I. p. 177.

erklärt, wie überhaupt die Reformatoren, der römischen Werkgerechtigkeit gegenüber, bei der Alles in ein opus operatum ausartete, eine gewisse Scheu empfanden, feste Ordnungen in der Kirche aufzustellen. Sodann war es den Reformatoren mehr um die Heilsordnung, als um Kirchen- und Gottesdienstordnung zu thun. Es fixirten sich deshalb erst im Laufe des Reformationszeitalters die gottesdienstlichen Formen der lutherischen Kirche, und entstanden allenthalben in den der Reformation zugefallenen Ländern Kirchen- und Gottesdienst-Ordnungen. In sämmtlichen Ordnungen bildet den Anfang des Gottesdienstes der Gemeindegesang eines geistlichen Liedes, gegen dessen Schluß der Geistliche an den Altar tritt, und der altchristliche antiphonische Wechselgesang zwischen zwei Gemeindechören (der alte Introitus als Eingangspsalmodie) sowie der hypo- und epiphonische tritt nun in der Form von Psalm- oder neutestamentlichen Antiphonen zwischen dem Priester und der Gemeinde auf. Der Introitus trat meist an die zweite Stelle im Gottesdienste, doch im innigen Anschluß an das vorhergehende ebenfalls zur Bedeutung des Tages in Beziehung stehende Lied. Wir finden den Introitus nun wiederum auf heimischem Boden; er ist biblisch, ist Wechselgesang und hat dadurch, daß das Wechselgesangverhältniß zwischen Liturgen und Gemeinde stattfindet, an Bedeutung und Intensität noch gewonnen.

Aenderungen im lutherischen Gottesdienste veranlaßte in Deutschland zuerst der mit dem Anfange des XVII. Jahrhunderts von Preußen ausgehende Wunsch einer Union zwischen Lutheranern und Reformirten. Besonders erleichtert wurde die allmählige Realisirung jenes Wunsches durch die im dreißigjährigen Kriege geschehene Lockerung, ja Zerrüttung aller kirchlichen Formen und alles kirchlichen Lebens. Dazu lebte im lutherischen Volke selbst nicht mehr die alte Glaubenswärme und die heiße Liebe zur gewohnten frommen Sitte, welche solchen Bestrebungen hätte einen festen Damm entgegensetzen können. Es klebte der ganzen Zeit etwas an, was diesen Destruktionen der Liturgie und des ganzen Cultus Vorschub leistete. Was die zu Gunsten der Reformirten vollzogene Vereinfachung des Gottesdienstes nicht that, that der überwiegend subjektive Geist in der extrem-pietistischen Richtung, und vollends die Aufklärung, eine besonders bei den geistlichen Zugführern sich findende, wenn auch bisweilen unklare, Hinneigung zum Rationalismus. So kam

es, daß man die altlutherischen Agenden, in denen ein frischer, lebendiger Geist des Glaubens weht, beseitigte und jedes Leben erweckende und fördernde Element aus dem Gottesdienste zu verbannen suchte. Mit der eingerissenen Glaubensschwäche und dem religiösen Indifferentismus schwand auch das Bedürfniß der Glaubensbethätigung beim Gottesdienste, es fiel der innige Wechselverkehr zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde dahin, und somit auch der Introitus. Man ruhte nicht eher, bis der ganze heil. gottesdienstliche Organismus auf's Gröblichste zerbröckelt und verstümmelt war. Auf ein frostiges Morgenlied ließ man ein einfaches Gebet folgen. Den einstimmigen Gemeindegesang abgerechnet, war die Gemeinde in dieselbe Passivität verwiesen, wie in der katholischen Messe. Die christliche Erbauung sehen wir also schon beim Anfange des Gottesdienstes nicht befriedigt, und dem innern religiösen Leben der Gemeinde, dessen Hauptäußerung eben in ihrer Selbstbethätigung am Gottesdienste, in einer lebendigen Wechselwirkung zwischen Gemeinde und dem Diener des Wortes besteht, keine Rechnung getragen. Allein dieser ganz nüchterne, kahle protestantische Gottesdienst entsprach dem christlichen Gefühle und dem sonst tieferen Gemüthe des Deutschen viel zu wenig, als daß ihm ein langer Bestand gesichert gewesen wäre[1]). Preußen, als wollte es die Fehler seiner alten Regenten (Joh. Sigismund und Friedrich V.) wieder gut machen, that den ersten Schritt zur Verbesserung der kirchlichen Zustände, hinsichtlich des Cultus. 1822 erschien die neue preußische Agende. Hier finden wir wieder den Introitus, wenn auch in ver-

[1]) Die jüngste Vergangenheit möchte Einen jedoch eines Andern belehren, denn es ist, als sträubte man sich mit Händen und Füßen, wenigstens an manchen Orten, dem kahlen Cultus wieder eine Fülle einhauchen zu lassen. Das deutsche Gemüth ist noch vorhanden, aber es ist vielfach entartet, seine Richtung ist dem, was im Cultus zum Ausdruck kommen soll, schnurstracks entgegengesetzt; es fehlt ihm schon die religiöse Grundlage, die dem Göttlichen entstammte Wärme. Man sucht jetzt in ganz andern Dingen nur noch Gemüth; die Religion wird mit dem Kopfe abgemacht, der dazu oft auch noch leer genug ist, um gar nichts mehr übrig zu lassen. Das Gefühl eines allgemeinen Priesterthums ist fast gänzlich entschwunden; darum fehlt auch das Bedürfniß, dasselbe im Cultus zum konkreten Ausdruck zu bringen. „Durch das Leben muß man Gott dienen", sagt der Rationalist, und er hat Recht; aber weit entfernt, so sagen wir, daß durch dieses Leben der cultus publicus unnöthig gemacht wird, ertheilt er jenem erst seine Weihe und gibt ihm Halt und die Aussicht auf ein sicheres Ziel.

kümmerter Form und unsers Bedünkens schon dem Namen nach am unrechten Orte, nämlich erst nach dem Sündenbekenntniß, eine Stellung, die wir ihm in neuester Zeit auch in der außerordentlichen Form des Hauptgottesdienstes in dem Agendenkern unserer bayr. Landeskirche eingeräumt sehen.

Ich will dagegen nichts einwenden, daß man das Confiteor an die Spitze des Gottesdienstes stellt, nur muß man es dann mit den übrigen Theilen desselben in die rechte Harmonie bringen. Aber die Aufeinanderfolge: 1) Confiteor, 2) Introitus und 3) Kyrie scheint mir aus mehrfachen Gründen unzweckmäßig zu sein. So weit sollte man sich vom kath. Meßrituale nicht bestimmen lassen, mag die kath. Kirche dasselbe immerhin auf Gregor d. Gr. zurückführen, um so mehr, als es hier ein von ganz andern Principien getragener Introitus ist, der vom rechten Wege ableitet. Das wahre ursprüngliche Wesen des Introitus haben wir, wie schon oben bemerkt, in dem wechselsweise gesprochenen 43. Psalm zu suchen; dieser hat aber seinen Platz vor dem Confiteor, und folgt unmittelbar auf die Worte: in nomine patris etc. Somit käme also auch hier das Confiteor erst nach einem Wechselgesang. Will man streng historisch handeln, so ist immer der Introitus an die Spitze, d. h. der Inhalt der Introiten, welcher im Rit. Rom. dem Priester allein in den Mund gelegt wird, wiederum als antiphonischer Gesang vor das Gemeindeconfiteor an die Stelle des stabilen Gradualpsalms zu stellen. Wäre dem aber auch nicht so, so hätte gleichwohl im römischen Rituale der Introitus nach dem Confiteor als Eingang der Messe aus doppeltem Grunde einen Sinn. Erstens beginnt der Priester mit dem sogenannten Introitus seine Funktionen auf dem Altare, auf welchem er sich vorher nicht befindet; sodann spricht er das Confiteor vor dem Introitus, was wohl zu beachten ist, nicht als Priester, nicht als Stellvertreter der Gemeinde, wie der Geistliche in der neuen preuß. Agende oder in unserm Agendenkern, sondern für sich selbst als sündiger Mensch, was deutlich daraus hervorgeht, daß die Ministranten dieselbe Confession zu wiederholen haben. Das vom Priester knieend abgelegte Sündenbekenntniß, und das folgende misereatur tui der Ministranten befähigt gleichsam den Priester erst zum Abhalten der folgenden Messe[1]), es purificirt ihn. Es ist

[1]) Als Vorbereitung vor dem Hintritt zum Altare stellt auch Döllinger diese conf. sacerdotis dar.

dieß das Confiteor, welches bei der Katechumenenmesse jeder Christ im Alterthume, sobald er in die gottesdienstliche Versammlung eingetreten war, still für sich betete. Diese oratio in secreto (precatio per silentium), diese εὐχὴ διὰ σιωπῆς (εὐχὴ κατὰ διάνοιαν), als welche es auch in alten luther. Kirchenordnungen wie z. B. in der Brandenburg. K. O. v. 1533 angesehen wird, ist, weil sie von dem Einzelnen, von dem Priester für sich vorgenommen wird, ein Privatakt, ist bloß eine confessio sacerdotis, und verschieden von dem Sündenbekenntniß in den besagten Agenden, welches ein öffentlicher Gemeindeakt ist, indem es der evang. Priester öffentlich für sich und die ganze Gemeinde ablegt. Es verliert aber keines von beiden, weder der Introitus noch das Confiteor, durch eine Umstellung an seiner Bedeutung. Nur der Ideengang ist dann geändert. Tritt das Confiteor an die Spitze, so spricht sich eben das Bedürfniß der Gemeinde, vor Allem in bußfertigem Flehen ihre Schuld zu sühnen und der Vergebung versichert zu werden, als das primitive im Gottesdienste aus. Doch bleibt dann hierbei manches Andere zu berücksichtigen. Will man nämlich das Confiteor, ursprünglich ein Privatakt, gleich am Anfange des Gottesdienstes zum öffentlichen Akt machen, es als Ausdruck des Gesammtbewußtseins der gemeinsamen Schuld und Strafwürdigkeit ansehen, und unmittelbar nach dem Adjutorium vom Liturgen im Namen der ganzen Gemeinde Gott dem Herrn vortragen lassen: so muß auch mit unwiderstreitbarer Nothwendigkeit unmittelbar auf das Confiteor das Kyrie folgen, welches ja nichts weiter ist, als das durch den dreimaligen Ruf: Erbarme dich! seitens der ganzen Gemeinde erweiterte und concentrirte Gebet des Priesters: Gott sei mir Sünder gnädig! Das Kyrie ist die Einstimmung der Gemeinde in das Bußgebet des Liturgen, das Amen der Gemeinde auf die vom Liturgen im Namen Aller gesprochene Beichte; es ist der verstärkte Nothruf aus dem Elende der Sünde heraus um Erbarmung und Gnade, welcher gar keinen Sinn mehr hat nach der einmal geschehenen Gnadenverkündigung, wodurch die Gemeinde bereits der göttlichen Barmherzigkeit auf's Bestimmteste versichert wird. Das Kyrie gehört mit zum Confiteor und ist durch dieses veranlaßt. Tritt zwischen das Kyrie und das Confiteor der Introitus, so wird das auf's Engste Zusammengehörige gewaltsam auseinandergerissen. So kann also auch erst nach dem Kyrie die allgemeine Absolution folgen, und dar-

nach hat das gloria in excelsis seinen Platz; es reiht sich naturgemäß an den ausgesprochenen Trost der Gnade und Vergebung an, während es dagegen mit dem Kyrie ohne zwischen inneliegende Gnadenverkündigung in keinem Zusammenhange steht. Erst auf das gloria in excelsis müßte nun der Introitus mit dem kleinen Gloria folgen. Wir sehen aber schon, daß hiermit der Introitus zu weit in den Gottesdienst hineingerückt wird und somit Gefahr läuft, von seiner Bedeutung einzubüßen. Man wird deshalb immer am sichersten handeln, wenn man den Introitus in der That das sein läßt, was er sein will und sein soll, nämlich — den Introitus.

Sodann ist auch naturgemäßer, wenn der Akt der Sündenreinigung erst nach dem Introitus eintritt, weil eben entweder die Verkündigung der speciellen Heilsthat des Tages, oder die im Introitus ausgesprochene allgemeinere Bedeutung desselben es ist, woran das Sündenbewußtsein der Gemeinde wach wird. Endlich muß das Sündenbekenntniß einen integrirenden Theil des Gottesdienstes bilden, und demnach auch hinter den Introitus, welcher den Gottesdienst erst einleitet, zu stehen kommen. Das Confiteor spricht der Geistliche schon im Dienste der Gemeinde stehend, für die Gemeinde und anstatt der Gemeinde; mit dem Introitus geht er aber erst in diesen Dienst ein; beim Confiteor steht der Geistliche bereits in inniger Wechselwirkung zur Gemeinde; bei unserm Introitus, als dem Ueberreste der ursprünglichen Eingangspsalmodie, nimmt aber dieses wechselseitige Verhältniß erst seinen Anfang. Dann sieht man auch keinen rechten Grund ein, warum der Grundton, der durch den ganzen Gottesdienst hindurchzugehen hat, erst an zweiter Stelle ertönen soll, keinen Grund, warum der Introitus, der nun einmal die Bestimmung hat, die allgemeine oder specielle Bedeutung des kirchlichen Tages auszusprechen, erst dann erfolgen soll, wenn bereits ein öffentlicher Gemeindeakt dieses kirchlichen Tages vorübergegangen ist. Anders verhält es sich, wie wir sahen, in der Messe der römischen Kirche. Was Höfling für die Stellung der Gemeindebeichte am Anfang des Gottesdienstes sagt, hat Alles seine volle Richtigkeit, und zwar auch dann, wenn der Gottesdienst mit dem Anfangsliede und dem Introitus eröffnet oder eingeleitet ist.

Man sage auch nicht, daß der Introitus nach dem Anfangsliede keinen geeigneten Platz habe; ich glaube, er ist nirgends geeigneter

als hier. In der lutherischen Kirche ist der Gottesdienst wesentlich Gemeindehandlung. Der Liturg betritt den Altar und schließt sich damit einestheils dem Dienste der Gemeinde an, anderntheils steigert er die Andacht und die fromme Erregtheit der Gemeinde dadurch, daß er sie aus dem gemeinschaftlichen einstimmigen Gesang heraus, und in den lebendigeren responsorischen Wechselverkehr mit sich hineinhebt, indem er in dem Introitus entweder an den gewöhnlichen Sonntagen die im Anfangsliede von der Gemeinde ausgesprochenen Bitten, Gefühle und Empfindungen in charakteristischen Psalmworten mehr concentrirt und intensirt, oder an den Festtagen die feierliche Stimmung der Gemeinde durch Hinweisung auf die specielle Bedeutung des Tages erhöht. Der Introitus ist also weniger Nachtrag oder Ergänzung zum Anfangslied, als vielmehr an den gewöhnlichen Sonntagen Concentration des in jenem niedergelegten Inhalts, an den Festtagen Einführung, tiefere Versenkung in die Heilsthatsache des Tages, worauf die Gemeinde im Anfangsliede durch Hinrichtung der Herzen auf das Göttliche sich vorbereitete. Der heilige Wechselgesang ist jederzeit die höhere Potenz des einfachen Gemeindegesangs. Wenn es nun durchaus nicht getadelt werden kann, daß der große geistliche Liederschatz der lutherischen Kirche zum Segen der Gemeinde auch beim Gottesdienste angewandt wird, und anstatt des urchristlichen Gesanges zusammenhängender Psalmabschnitte der Gesang eines geistlichen Liedes an die Spitze des Gottesdienstes tritt, so kann sich naturgemäß das, was von jener urchristlichen antiphonischen Eingangspsalmodie sich erhalten hat nur an dieses anschließen und an die zweite Stelle treten. Ja man könnte das Anfangslied mit zum Introitus rechnen, welcher dann in zwei Theile zerfiele, in einen gemeinschaftlichen einstimmigen Gesang und in einen Wechselgesang zwischen Geistlichen und Gemeinde.

Nun ist noch ein Umstand zu berühren, welcher nicht minder ein Recht auf Beachtung in sich schließt. Ich muß hier an das alte liturgische Gesetz erinnern, in dem sich sowohl das Wechselverhältniß am Liturgen selbst (bald zu Gott, bald zur Gemeinde), als auch sein Unterschied von der Gemeinde, sowie der innige Zusammenhang, das Einssein mit der Gemeinde äußerlich abspiegelt, nämlich daß der Geistliche, wenn er als Stellvertreter der Gemeinde erscheint, diese hinter sich, und sobald er im Auftrage Gottes redet, diese vor sich habe, im ersteren Falle also mit dem Angesicht gegen den Altar, im

letzteren gegen die Gemeinde gekehrt spreche oder singe. Soll nun diese liturgische Regel durchgängig auch beim Introitus angewandt werden? und wenn nicht, warum soll man hier von ihr Umgang nehmen? Oder soll der Introitus immer die unmittelbare Richtung auf Gott haben? oder auf die Gemeinde? oder dürfen beide Richtungen gemischt vorkommen? — Das Missale Romanum sieht von dem Allen ganz ab; ohne Rücksicht auf den Inhalt wird der Introitus stets auf den Altar zu gesprochen.

Unsere Beantwortung obiger Fragen geht dahin: existirt einmal ein liturgisches Gesetz, so muß es überall zum Vollzuge kommen. Mit dem Introitus tritt der Geistliche als Liturg auf; er kann sich also nicht, während er als Liturg fungirt, bei einem bestimmten Theile des Gottesdienstes, sei es am Anfang oder am Ende, von den wesentlichsten Regeln der Liturgik willkürlich frei machen. Es involvirt auch keinen Unterschied, ob der Introitus vom Geistlichen gesungen oder gesprochen wird. Ebensowenig sehe ich einen Grund, warum der Geistliche gerade beim Introitus das nicht anzuwenden hätte, worauf er doch sonst möglichst Bedacht nehmen soll. Die Introiten sind aus der heiligen Schrift genommen; diese ist aber so eingerichtet, daß darin einestheils Gott zu uns spricht, anderntheils uns zu sich sprechen läßt. Je nachdem nun der ganze Introitus oder eine Introitus-Strophe in diese oder jene Kategorie fällt, hat sich das liturgische Verfahren des Geistlichen anders zu gestalten, wenn die Sache Wahrheit haben soll. Es ist ferner nicht nöthig, daß der Introitus immer die unmittelbare Richtung auf Gott habe, ebensowenig, daß er stets als ein Auftrag, als eine Anfrage, als eine Aufforderung Gottes an die Gemeinde komme. Das Eine wie das Andere würde das Introiten-Gebiet sehr beengen und ist durch nichts geboten. Es können demnach beide Richtungen, und auch beide in einem und demselben Introitus, also gemischt vorkommen.

Das Kirchenregiment braucht bezüglich der liturgischen Haltung des Geistlichen beim Introitus keine besondere Vorschrift weiter zu ertheilen. Der Introitus für den Sonntagshauptgottesdienst auf S. 2 des Agendenkerns hat die unmittelbare Richtung auf Gott; deshalb die Parenthese: „Gegen den Altar". Außerdem wird bei keinem Introitus mehr etwas bemerkt, weil dieser eine Fingerzeig genügt, den Liturgen für sein Verfahren bei allen übrigen Introiten

an den Erlaß vom 3. März 1853 zu erinnern, worin es ad II. S. 3 wörtlich also heißt: „Es wird in Beziehung auf den liturgischen Altardienst hiermit verordnet, daß, was die Richtung auf die Gemeinde hat, mit — der Gemeinde, alles das aber, was die Gebetsform oder sonst die unmittelbare Richtung auf Gott an und in sich trägt, mit — dem Altare zugewendeten Angesichte gesprochen oder gesungen werde". Ich weiß nicht, ob es zu kühn ist, diese Verordnung auch auf den Introitus auszudehnen. Läge aber dieß nicht in ihrem Sinn, so hätte unfehlbar das Kirchenregiment entweder die nothwendigen Bezeichnungen durch sämmtliche Introiten genau durchgeführt, oder in der Beilage zu der Oberconsistorial-Entschließung vom 1. Juni desselben Jahres eine besondere Instruktion hierüber angefügt. Mit beidem wäre freilich dem liturgischen Sinne der Geistlichkeit wenig Rechnung getragen worden. Trotzdem dürften die folgenden Bemerkungen nicht ganz überflüssig sein, da sehr häufig der Introitus, wie er ist, in der Richtung auf Gott gegen den Altar zu gesprochen und gesungen wird. Sehen wir uns einmal die Sache vom liturgischen Standpunkt aus näher an! Es kann weder verkannt noch geläugnet werden, daß Strophe 3 und 4 des Introitus auf S. 28 im Agendenkern eine Aufforderung enthalte, die der Liturg im Namen und Auftrag des Herrn an die Gemeinde bringen muß, also durchaus nicht gegen den Altar zu richten darf. Nehmen wir weiter den Advents-Introitus auf S. 39 her! Wie kann sich ein Liturg bei dem Rufe: Freue dich, du Tochter Zion, siehe dein König kommt zu dir! in unmittelbarer Richtung auf Gott denken? Sich hierbei gegen den Altar zu kehren, wäre meines Erachtens eine gröbliche liturgische Ataxie. Im Introitus für Weihnachten wird ebenfalls die Aufforderung: Singet dem Herrn ein neues Lied! an die Gemeinde zu richten sein; nicht minder die Ankündigung vom Kommen des Herrn in der 1. Strophe des Epiphanien-Introitus. Dieselbe Bewandtniß hat es mit der 1. und 4. Strophe des Introitus am Charfreitage. Dem Introitus für Ostern würde seine ganze Kraft genommen, wenn die beiden ersten Strophen vom Liturgen gegen den Altar zu gesprochen würden. So steht auch der Himmelfahrts-Introitus in unmittelbarer Richtung auf die Gemeinde, und das Nämliche gilt vom ganzen Introitus für Pfingsten, Trinitatis-, Erndte- und Kirchweih-Fest.

Auf die weitere Auswahl von Introiten nehmen wir hier noch

keinen Bezug, da wir überhaupt froh sein wollen, wenn nur die bereits festgesetzten Introiten in Kopf und Herz der Gemeinde eingegangen sind. Aber auf die den Schlußcollekten vorhergehenden Versikeln wollen wir noch aufmerksam machen. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Liturg die Versikeln für Advent (S. 119), Jahresschluß, Epiphanias, Gründonnerstag, Charfreitag, Ostern, Himmelfahrt, den Tag Johannis des Täufers, die Aposteltage, den Michaelistag, die Missionsfeier, nicht dem Altare, sondern der Gemeinde zugewendet spreche oder singe.

Nun könnte hier sogleich eingewendet werden, daß dadurch das ohnedieß so mißliebige „Sichumwenden" des Geistlichen auf dem Altare noch häufiger eintrete. Das hat aber nichts zu sagen; der Geistliche ist eben am Altare keine vor- oder rückwärts sehende Statue, sondern er ist Liturg, und die Liturgie hat Bewegung, hat Leben in sich. Uebrigens dürfte der Einwand unter folgenden Bedingungen wegfallen: 1) muß die Gemeinde überhaupt wissen, was es mit der Haltung des Liturgen am Altare auf sich hat, und sie kann das wissen, denn es ist sehr leicht zu begreifen; 2) muß das „Sichumdrehen" des Geistlichen ruhig, leicht und im rechten Augenblicke geschehen. Das besonders Auffällige muß die Orgel mildern. Am schnellsten in unserer ganzen Liturgie hat sich der Geistliche nach der biblischen Lektion umzuwenden, um die Bibel aus der Hand und die Agende behufs der *προςφώνησις* beim Credo zur Hand zu nehmen. Das Amen der Gemeinde reicht nicht aus, um sich würdevoll umzudrehen, die Bibel abzulegen, die Agende zu nehmen, und am Schlusse des Amen schon wieder, in ruhiger Haltung gegen die Gemeinde gekehrt, den letzten Ton der Orgel abzuwarten. Die Sache muß also entweder sehr gezwungen, eilig und würdelos abgemacht werden, oder es tritt eine störende Pause ein. Um Beides zu vermeiden, lasse ich meinen Organisten nach dem Amen der Gemeinde eine Minute lang interludiren. Mehrere erhabene Akkorde der Orgel sind hier zwischen der biblischen Lektion und dem Credo ganz am Platze, und ich finde dadurch Zeit, nach dem Hinlegen der Bibel einige Augenblicke still gegen den Altar gekehrt zu stehen, und bei der Cadenz mich wieder ruhig gegen die Gemeinde zu wenden.

Von dem Allen aber abgesehen ist mir es lieber, es stößt sich ein Unkluger an dem öfteren Umwenden, als daß ein andächtiger und in den Gottesdienst sich hineinlebender Kirchgänger daran

Anstoß nimmt und dadurch an meiner liturgischen Belehrung irre wird, wenn ich am Advent Gott zurufe: Freue dich, du Tochter Zion, siehe, dein König kommt zu dir!

Für jeden einzelnen Sonntag einen besondern Introitus zu geben, ist, so leicht es in sachlicher und historischer Beziehung wäre, nicht nöthig, und würde auch dem liturgischen Standpunkt unsrer Gemeinden wenig entsprechen. Sodann trägt jetzt jeder Sonntag als besonderes Kennzeichen, das die Bedeutung des kirchlichen Tages mitausspricht, seinen besondern Namen, und sei es auch nur in der unbestimmten Weise der Zählung der Sonntage von einem Feste zum andern. Der 8. Sonntag n. Tr. und der 2. n. Epiph. sind eben immer bestimmte Sonntage. Ein Charakteristikum geben auch die Perikopen ab, die meist in verwandtschaftlicher Beziehung zum alten Introitus stehen. Vgl. z. B. die Epistel am Sonntag Laetare Gal. IV, 21—31 und den Intr. Sach. IX, 9; das Evangelium am Sonntage Judica Joh. VIII, 46—59, besonders Vers 50, mit dem Introitus Ps. 43, 1; die Epistel am Sonntag Invocavit II. Cor. 6, 1—10, besonders V. 2, und Ev. Matth. IV, 1—11, namentlich V. 11, mit dem Introitus Ps. 91, 15; die Epistel am Sonntage Septuag. I. Cor. 9, 24 — 10, 5 mit dem Introitus Ps. 18, 5; das Ev. am Sonntag Reminisc. Matth. 15, 21—28, besonders V. 22, mit dem Introitus Ps. 25, 6. — Auf der andern Seite kann es weder sachlich noch historisch Rechtfertigung finden, wenn man die Introiten gänzlich beseitigt wissen will.

Was den musikalischen Theil des Introitus betrifft, so thut unser Agendenkern der Kraußold'schen Altaragende gegenüber wohl daran, die Psalmtöne nur gleichsam anhangsweise den Introiten zu Grunde zu legen, und dem Versikelton das Vorrecht einzuräumen. So einfach die Psalmweise ist, so hat sie dennoch einige musikalische Bildung und ein gereifteres musikalisches Gehör zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Die Dominante und die Cadenz würde manchem Geistlichen, dem nun einmal — vielleicht wider sein Verschulden — jede musikalische Bildung abgeht, viel zu schaffen machen. Ich will nur an Eins erinnern. Der Musikverständige kennt bei der Intonation auch schon die Dominante, er intonirt sicher; der Musikunkundige intonirt, und wenn er die Dominante glücklich erreicht zu haben meint, so fühlt er erst, daß er zu hoch intonirt habe; nun soll er auch noch das Medium und die Differenz

rein herausbringen. Da würde gar oft das Solenne und Festive ein Ende haben! Unsere bisherige liturgische Vorbildung war so beschaffen, daß der größte Theil der Geistlichkeit am Altare nicht viel mit Intervallen zu thun haben will[1]).

Bezüglich des Vortrags hüte man sich doch ja vor dem Fehler, alle Sylben nach gleich langen Noten zu singen. Kann man auch das Längen- und Kürzen-Verhältniß nicht genau durch Noten bezeichnen, so ist ja schon in der Kenntniß der Sylbenquantität eine hinreichende Norm gegeben.

Endlich sei mir gestattet, noch auf etwas nicht gerade zur Sache Gehöriges aufmerksam zu machen, was durch seine Folgen zuweilen wichtiger wird, als es auf den ersten Anblick scheint. Ich meine das zu beobachtende Verfahren des Geistlichen seinem Kantor und Organisten gegenüber. Es kann nicht fehlen, daß die Einführung der Gottesdienstordnung zu vielfachen Besprechungen zwischen Geistlichen und Kantor und Organisten Anlaß giebt. Vor jeder derartigen Unterredung suche der Geistliche, soviel an ihm ist, zuerst selbst in die Sache zu bringen und sich ein gründliches Verständniß davon zu verschaffen. Er werfe den alten, durchaus falschen Wahn ab, daß der ganze musikalische Theil des Gottesdienstes nur den Kantor angehe, und also nur auch von diesem verstanden zu werden brauche; er schäme sich, bei seinem Kantor in die Schule zu gehen. Ist dieß aber unumgänglich nöthig, so möge sich dieser Unterricht ja nicht weiter erstrecken, als auf's „Notentreffen". Nach dem vorhandenen Material kann von jedem Geistlichen eine klare Sachkenntniß gefordert werden, und sie muß gefordert werden, wenn er anders seinem Amte als Liturg Genüge leisten will. Lassen sich aber aus dem Munde des Pfarrers die Worte hören: „Herr Kantor, davon verstehe ich nichts; ich bitte

---

[1]) Es wird von nun an auf der Universität mehr für liturgische Bildung der Geistlichen nach der theoretischen und praktischen Seite hin zu geschehen haben, sowie auch die theologischen Prüfungscommissionen einem tieferen Eingehen auf Cultus und Liturgie sich nicht mehr werden entziehen können. Es ist für unsere gegenwärtigen Zustände ein nicht zu übersehender Nachtheil, daß für viele Geistliche die ganze Liturgie, ihre Geschichte und ihre Nothwendigkeit, ihre Bedeutung und ihr Segen, sowie der dazu erforderliche Tact, eine völlige **terra incognita** ist. Und ganz im Vertrauen gesagt, daher kommt es, theilweise wenigstens, daß wir auch unter der Geistlichkeit so manchen Gegner der ganzen Gottesdienstordnung haben, ein Umstand, welcher nicht zu den erfreulichen Erscheinungen gehören dürfte.

Sie, mich in diese Sachen einzuführen" u. dgl. mehr von spanischen Dörfern, so kann es zuweilen eines schönen Abends kommen, daß eine unedle Kantornatur, deren wir doch auch etwelche[1]) haben, auf der Bierbank erklärt: „ich hab's meinem Pfarrer hineintreiben müssen, der hat keinen Schein vom Ganzen gehabt!" Wird das einen guten Eindruck auf die Gemeinde machen? wird das Zutrauen zur Sache erwecken? Das dürfte gerechten Zweifeln unterliegen. Wahre deine Selbstständigkeit, und begieb dich nicht an die gefährliche Klippe allzugroßer Abhängigkeit von deinen Untergebenen, sonst legst du für die Zukunft die Sache aus der Hand! Der Mißbrauch ist da alsogleich vor der Thüre. Du hast vielleicht in deiner nächsten Nähe einen Amtsbruder, der mehr von der Sache versteht, als mancher Kantor. Zu dem eile und lerne! Die Sache erheischt Ernst; es muß noch Vieles anders werden, wenn auch die Liturgie ihrer Bestimmung gemäß das geistliche Wachsthum der Gemeinde befördern soll. „In der Liturgie", sagt einer unserer gegenwärtigen bedeutendsten Kenner derselben, und mit diesen Worten schließe ich diese Skizze, „in der Liturgie stehen wir wie in keinem andern Gebiete kirchlicher Lebensbethätigung recht eigentlich auf heiligem Boden. Wer diesen betreten will, um ihn zur Erbauung der Gemeinde zu bauen, der ziehe seine Schuhe aus, salbe seine Augen und schließe die Thüre hinter sich zu, will er anders schauen die schönen Gottesdienste des Herrn." —

---

[1]) Ich sage mit Absicht nur etwelche; denn im Ganzen sind Kantoren und Lehrer gerne bereit, ihren Pfarrern, und zwar ohne eitle Ruhmredigkeit, die nöthige Unterstützung zu gewähren.

III.

Ist das „εὐχὴ λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ“ bei Justin das Gebet des Herrn oder nicht?

Im Zusammenhange mit der ganzen Stelle beantwortet.

Als ein gutes Zeichen der Zeit in der evangelischen Kirche dürfte man wohl auch das allenthalben erwachte höhere Interesse an der Liturgie hinnehmen. Ist es so, woran nicht zu zweifeln, daß die liturgischen Bestandtheile des Gottesdienstes besonders in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche sich nicht auf ein künstliches Machwerk reduciren lassen, sondern daß ihre Entstehung auf einem religiösen Bedürfnisse der Gemeinde beruhte, welche ihrem innern Leben darin Ausdruck gab, so liegt die Annahme ganz nahe, daß auch die liturgischen Bestrebungen der Gegenwart nach Jahren unheiliger Ruhe Zeugniß geben von einem Geiste, den der Herr in Gnaden wieder ausgegossen hat über alles Fleisch. Möge sich dieser frische Lebenshauch, der durch die Kirche geht, als ein Frühlingsodem des Geistes Gottes auch bewähren, damit die todten Gebeine wieder lebendig werden, und die unkirchliche, jeder Cultusidee widersprechende Passivität der Gemeinde sich in das lebenskräftige Bezeugen der geglaubten und ergriffenen Versöhnung mit Gott durch Jesum Christum verwandle! Das Centrum des Cultus und der Liturgie bleibt aber immer die Feier dieser Versöhnung, das heilige Mahl des Herrn. Unserer Zeit ist das Bewußtsein hiervon mehr oder minder abhanden gekommen, während die christliche Urzeit ganz davon durchdrungen ist. Der hohen Würde dieser heiligen

Feier entsprechend gruppirte sich im Unterschiede von den andern gottesdienstlichen Bestandtheilen um dieselbe eine, so zu sagen, besondere Liturgie, die Abendmahlsliturgie. Aus den zerstreuten Bemerkungen in den Schriften des Justin, Tertullian und Cyprian, zusammengenommen mit den Berichten und Vorschriften der apostolischen Constitutionen, läßt sich mit ziemlicher Genauigkeit die allmählige Entstehung einer bestimmteren Liturgie beim Gottesdienste entnehmen. Doch war der damalige Zustand noch immer ein mehr provisorischer, die Bildung war noch nicht abgeschlossen, das innere Leben war noch zu gewaltig und legte sich stets in neuen Zeugnissen, welche dann liturgische Formen wurden, an den Tag. Wir müßten überhaupt gering denken von der apostolischen und altkirchlichen Zeit, wenn wir vernähmen, daß sie hohen Werth auf fixirte Formen oder bestimmte Cultusordnungen gelegt hätte. Damit soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß ein Grundtypus durch das Ganze hindurch gegangen ist. Erst mit dem Anfange des 3. Jahrhunderts scheint im genauen Zusammenhange mit der Arkandisciplin und in Folge derselben eine definitive Festsetzung der liturgischen Bestandtheile des Gottesdienstes erfolgt zu sein. Jedenfalls aber ist die Abendmahlsliturgie der Quellpunkt der Gesammtliturgie, sowie die Abendmahlsfeier der Centralpunkt des Cultus ist.

Ueber die Composition derselben ist man sich im Ganzen auf Grund vieler Zeugnisse aus dem Alterthum klar. Nur die Stellung, welche dabei das Gebet des Herrn, das Vater Unser, einnahm, wann es gebetet wurde, ob vor oder nach der Consekration, und die Bedeutung, die man ihm beilegte, ist noch einigen Zweifeln unterworfen. Nach unserer Ansicht waltete hierbei in verschiedenen Gegenden verschiedener Gebrauch ob, wie man überhaupt in der liturgischen Praxis der christlichen Urzeit mannigfache kleinere Differenzen nicht verkennen kann. Sie sind viel natürlicher für die kirchlichen Zustände jener Zeit, und entsprechen viel mehr dem Geiste christlicher Freiheit vom Ceremonialgesetze der Juden, als die später gemachte Einheit in der römisch-katholischen Kirche. Im Allgemeinen kann man behaupten, daß das Gebet des Herrn zur Vorbereitung auf die Communion von den Gläubigen gebetet wurde.

Im 8. Buche der apostolischen Constitutionen liegen uns unter dem Namen des Apostels Jakobus liturgische Verordnungen vor, in welchen des Vater Unsers noch keine Erwähnung geschieht.

Wenn ihm nun gleichwohl Alt[1]) in seiner nach den apostolischen Constitutionen gemachten Schilderung des altchristlichen Gottesdienstes bereits einen bestimmten Platz anweist, so richtet er sich hier nach der spätern Tradition. Und wenn wir die Aussprüche der ältern Kirchenlehrer, eines Tertullian[2]), eines Cyprian[3]), welcher es die oratio publica et communis, die oratio quotidiana nennt, und eines Origenes[4]) zu ihrem Rechte kommen lassen; wenn man an das Gebot in den apostolischen Constitutionen[5]) sich erinnert: *τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω* (nämlich: *Πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κτλ.*) *προςεύχεσθε*; wenn man an den unendlichen Werth denkt, welchen dieses Gebet für die ersten Christen haben mußte; wenn man die vielen Beziehungen des unermeßlich reichen Inhalts des Vater Unsers auf das Abendmahl[6]), welche gewiß von allen Gläubigen mehr oder minder klar gefühlt wurden, ins Auge faßt: so dürfen wir, ob uns auch ausdrückliche Zeugnisse für den Gebrauch desselben bei der Eucharistie mangeln, dennoch völlig dem beistimmen, was Chr. M. Pfaff[7]) sagt: caeterum id extra omne dubium esse arbitramur, veteres in administratione eucharistiae orationem dominicam olim semper dixisse.

Erst von Cyrillus von Jerusalem an wird des Vater Unsers als eines integrirenden liturgischen Bestandtheils der Abendmahlshandlung in bestimmter Weise gedacht[8]). Diesem Kirchenvater zufolge scheint das Gebet des Herrn der Consekration vorausgegangen

---

[1]) Dr. Heinr. Alt: der christliche Cultus, 1. Abthlg. S. 199.

[2]) De oratione cap. 1. 9. 10 und 28.

[3]) De oratione domin.; bei Cyprian findet sich auch bereits die späterhin, wie aus den alten ordines und der mozarabischen Liturgie zu ersehen ist, stehend gewordene Präfation zu dem Pater noster: Oremus! praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere.

[4]) De oratione.

[5]) Const. VII, 24.

[6]) Man denke nur an die 2. 4. 5. und 7. Bitte.

[7]) In den notis in liturg. Grabian. in Syntagmate dissertationum theologicarum (Stuttgart 1720) pag. 516.

[8]) Allerdings sind die Notizen dieser spätern Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts hierüber alle so angethan, daß sie weniger von einer kurz vorher erst vorgenommenen Einführung des V. U. in den kirchlichen Gebrauch bei der Eucharistie, als vielmehr von einer seit lange schon stattfindenden Anwendung desselben Zeugniß geben.

zu sein; denn er sagt in der 5. seiner mystagogischen Katechesen: *εἶτα μετὰ ταῦτα* (nach den übrigen Gebeten vor der Consecration[1]) *τὴν εὐχὴν λέγομεν ἐκείνην, ἣν ὁ Σωτὴρ παρέδωκε τοῖς οἰκείοις αὐτοῦ μαθηταῖς . . . . . καὶ λέγοντες· Πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κτλ.* Hieronymus[2]) stellt nur im Allgemeinen das Beten des Vater Unsers bei der Abendmahlsfeier als eine Einrichtung Christi dar, ohne Bezugnahme auf die Aufeinanderfolge der einzelnen Bestandtheile der Feier. Er sagt: „Sic docuit Apostolos suos, ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui: Pater noster, qui es in coelis.“ Die hieher bezüglichen Worte Augustins[3]) kann ich nur so verstehen, daß das Gebet des Herrn den Schluß sämmtlicher vor der Communion hergehenden Gebete bildete. Er spricht von einzelnen precationes, antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici, und von einzelnen orationes, quum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, und schließt dann mit den Worten: „quam totam precationem fere omnis ecclesia Dominica oratione concludit.“ Das precatio ist hier collectiv zu nehmen, und faßt jene precationes vor der Consekration und diese orationes bei und nach der Consekration in Eins zusammen, welches Eine er tota precatio nennt. Diese tota precatio schloß mit dem Vater Unser. Nach demselben sprach der Bischof: Der Friede sei mit euch; die Christen gaben sich den Bruderkuß und empfingen sodann das heilige Abendmahl.

In der morgenländisch-griechischen Kirche, welche die treueste Bewahrerin der alten liturgischen Anordnungen, besonders wie sie von Basilius und Chrysostomus getroffen worden sind, zu sein sich rühmt, finden wir dasselbe. Auf die Präfation folgt die Consekration, sodann folgen Gebete, die sogenannten Diptychen, und sodann das Gebet des Herrn, hier vom Chore gesungen. In den andern orientalischen und in den gallischen Kirchen wurde es von allen Anwesenden laut mitgebetet[4]) oder gesungen.

Nicht wesentlich verschieden davon ist die Stellung, welche das

---

[1]) Wie es auch Rudelbach nimmt in s. Schrift: Die Sakramentworte, Nördlingen 2. Ausg. §. 23. S. 69.

[2]) Adv. Pelag. lib. III, c. 3.

[3]) Epist. ad Paulin. LIX.

[4]) Wie später in der englischen zum Schlusse der Communion.

V. U. in dem Gregorianischen Meßkanon¹) einnimmt. Consecratio, die Gebete: Unde et memores etc., Supra quae propitio etc., Supplices Te rogamus etc., commemoratio pro defunctis, die Gebete: Nobis quoque peccatoribus etc., Per quem haec omnia etc., das Pater noster, womit Manche den eigentlichen Meßkanon schließen lassen; hierauf Priestercommunion. Und mit dieser Stellung des Vater Unsers erst nach der Consekration stimmt auch, was Gregor²) selbst sagt: „Et valde inconveniens mihi visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam orationem, quam redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus (taceremus).“ Die letzteren Worte „super corpus et sanguinem“ dürften deutlich auf die schon vollzogene Consekration hindeuten, wiewohl Rudelbach³) anderer Ansicht ist. Aus den Verhandlungen des IV. Concils zu Toledo endlich i. J. 633, das streng auf den Gebrauch des Vater Unsers seitens der sacerdotes und der subjacentes clerici sowohl in publico als auch in privato officio dringt⁴), geht ebenfalls hervor, daß dasselbe unmittelbar vor der Communion seinen Platz gehabt habe, in manchen Kirchen so unmittelbar, daß die benedictio: Pax domini sit semper vobiscum, welche auf das Libera nos folgte, erst nach der Communion ertheilt wurde, was aber die Versammlung rügt und weshalb sie vorschreibt: „post orationem dominicam et conjunctionem panis ac calicis benedictio in populum sequatur, et tunc demum corporis ac sanguinis Domini sacramentum sumatur⁵).“

So wahr und unwiderlegbar es dem Allen zufolge einerseits ist, daß das Gebet des Herrn als die oratio fidelium niemals und nirgends bei einer Abendmahlsfeier gefehlt hat, so unrichtig ist es andererseits, daß das V. U. das einzige Gebet beim Abendmahle gewesen sei, zu welcher Behauptung sich z. B. Bunsen⁶) verleiten läßt, wenn er sagt: „eine bis auf Gregor d. Gr. hinuntergehende Reihe

---

¹) Vgl. Gräser, Die röm.-kath. Liturgie nach ihrer Entstehung und endlichen Ausbildung 1. Th. Halle 1829. S. 136.

²) Epist. lib. VII, 64.

³) A. a. O. S. 70.

⁴) Conc. Tolet. IV, cap. 9.

⁵) Conc. Tolet. IV, c. 18.

⁶) Hippolytus und seine Zeit. Leipzig 1852. Bd. 2. S. 180.

von Zeugnissen beweist, daß die ganze Gebetshandlung ursprünglich sogar oft allein durch das Gebet des Herrn vertreten wurde.“ Die historische Nachweisung mußte er freilich hiebei schuldig bleiben. Es findet sich vielmehr an den meisten Stellen der Kirchenväter, welche über diesen Gegenstand handeln, sowie in den apostolischen Constitutionen eine Mehrheit von Gebeten angedeutet, welche auch weit mehr dem Gebetsgeiste der alten Kirche entspricht: es ist von *εὐχαί, δεήσεις, εὐχαριστίαι, αἰτήσεις* die Rede, wir hören von einer „*ἔκκλησις τοῦ θεοῦ*“, von einer *ἐπίκλησις πνεύματος ἁγίου*[1]) bei dem Abendmahle. Nur mögen diese Gebete, besonders im 1. Jahrhundert und im Anfange des 2., noch nicht Formulare gewesen sein, wie sie in unsern Agenden vorliegen, sondern frei und ungebunden dem Herzen entquollen sein. Das kirchliche Leben schritt damals noch nicht, wie schon oben bemerkt, in fixirten Formen einher, sondern bewegte sich in heiliger Geistesfreiheit.

Vielfach legt man nun aber dem Gebete des Herrn bei der Abendmahlsfeier eine falsche Bedeutung bei, wenigstens eine andere, als es in den ersten Jahrhunderten gehabt hat, indem man es in eine allzuinnige Verbindung mit der Consekration setzt. Man hält es für ein Weihgebet, was es dem Sinne nach schon gar nicht ist; man stellt es in Beziehung zu den Abendmahlselementen, was aber seiner Natur ganz zuwider ist. Rudelbach[2]) z. B. läßt das Gebet des Herrn und die Einsetzungsworte, welche beide über die Elemente gesprochen werden, das Wesen der Abendmahlshandlung ausmachen. Das Richtige hat auch hier schon Pfaff gesehen. „Nihil — heißt es[3]) — in oratione ista exstat, quod ad benedictionem symbolorum eucharisticorum perficiendam spectet.“

Um aber gleichwohl obige Annahme, das V. U. sei vor oder bei der Consekration gebetet worden, begründen zu können, berief man sich besonders auf eine Stelle Flavius Justins des Märtyrers, eines der apostolischen Zeit ganz nahe stehenden Zeugen,

---

[1]) Peter Zorn: de *ἐπικλήσει* veterum ad Spir. S. in s. coena (Rostock 1705) und Chr. M. Pfaff de consecratione veterum eucharistica in syntag. dissert. theol. Stuttgart 1720.

[2]) A. a. O. §. XXII. S. 62.

[3]) A. a. O. S. 362.

welche sich in seiner (nach Otto)[1]) ersten größeren Apologie findet. Nun entsteht aber die große Frage, ob hier überhaupt vom V. U. die Rede ist. Diese Apologie Justins an den Kaiser Antoninus Pius will die Christen rechtfertigen gegen die ihnen fälschlich vorgeworfenen Verbrechen, und das Christenthum nachdrücklich gegen alle heidnischen Einwürfe vertheidigen. Demzufolge gibt Justin auch eine Schilderung der Sitten und des Cultus der Christen. Bezüglich des letzteren ist es ihm besonders darum zu thun, die Mysterien desselben, aus welchen namentlich die heidnische Verleumdungssucht Nahrung zog, in ihrem Wesen, in ihrer Bedeutung offen darzustellen. Nachdem er in Cap. 64 sich über die Taufe ausgelassen, gibt er sodann in Cap. 65 u. 67 eine doppelte Beschreibung der Abendmahlshandlung. Unmittelbar nach seiner ersten Relation Cap. 65 fährt er nun also fort: „*Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦντι, ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν· λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τουτέστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτό ἐστι αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.*“

In dieser Stelle soll nun, wie man behauptet, das *εὐχὴ λόγου* oder der *λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ* nichts anderes als das Gebet des Herrn sein, und man urgirt diese Behauptung besonders durch Hindeutung auf den Zusatz *τοῦ παρ' αὐτοῦ*. „Denn, sagt Rudelbach[2]), was ist

---

[1]) S. Justini opera recens. J. Th. Otto. 2. Aufl. Jena 1847.
[2]) A. a. O. S. 68.

εὐχὴ λόγου, wenn man nicht zu gezwungenen Erklärungen seine Zuflucht nimmt, die ohnehin das folgende *τοῦ παρ' αὐτοῦ* unerklärt lassen, andres, als das Gebet des Herrn?" Aehnlicher Ansicht ist auch Otto z. dieser St. und Bunsen[1]; auch unter den Aelteren mehrere. So fest wir nun einerseits überzeugt sind, daß das V. U. einen integrirenden Bestandtheil der Abendmahlsfeier ausmachte, und unter den übrigen *εὐχαριστίαι* und *αἰτήσεις* keineswegs fehlen dürfe, zumal es die Summe alles dessen ist, was wir zu bitten vermögen: so gewiß nehmen wir andererseits an, daß Justin in der angeführten Stelle das V. U. nicht im Auge hat. Wir sehen uns die Stelle zunächst genauer an, und es wird sich uns dann bald ergeben, worauf der alte Apologet mit dem in Frage stehenden Ausdruck Bezug nimmt. Justin will sagen: „Diese Speise (das von den Diakonen jedem anwesenden Gemeindegliede gereichte Brod und der dargebotene mit Wasser gemischte Wein)[2] heißt bei uns Eucharistie[3]). Hieran kann nicht jeder ohne Unterschied Theil neh-

---

[1]) Hippolyt II. Th. S. 374. Bunsens kühne Behauptungen in diesem Punkte kann ich füglich übergehn, da sie so ganz und gar dem Texte ferne liegen.

[2]) *κρᾶμα*. Um des Beispiels Christi willen wurde von den ältesten Zeiten her die Beimischung von Wasser als nöthig erachtet. So Iren. IV, 33 u. V, 2. Cypr. epist. LXIII. Const. apost. VIII, 12. Greg. Nyss. in Res. Chr. or. I. Ambros. de Sacram. lib. V, 1 und in mehreren Conciliensbeschlüssen. Man legte ihr auch eine dogmatische Bedeutung bei. Im Mittelalter fand man darin außer der Nachahmung des Beispiels Christi auch die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit, und Christi mit seinem Volke angedeutet, z. B. Alcuin, epist. LXXV, Anselm (von Havelberg) in seinen an Papst Eugenius III. gerichteten Dialog. lib. III, 20., sowie eine Anspielung auf das Blut und Wasser, welches aus der Seite Christi floß.

[3]) Schon im N. Test. kommen die Benennungen vor: *κοινωνία*, *ποτήριον εὐλογίας* I. Cor. 10, 16; *ποτήριον κυρίου*, *τράπεζα κυρίου* I. Cor. 10, 21; *κυριακὸν δεῖπνον* I. Cor. 11, 20; *καινὴ διαθήκη* Luc. 22, 20. I. Cor. 11, 25; *κλάσις τοῦ ἄρτου* Act. 2, 42. Im Laufe der Zeit wurden der Benennungen des h. Abendmahls immer mehrere. Der katholische Dogmatiker Klee (Dogmatik 2. Bd. S. 149. Dogmengesch. 2. Bd. S. 170 f.) zählt bei den griech. und lat. Vätern deren 26, und führt auch die Fundstätten dazu an. Sie dürften sich wohl sämmtlich auf drei Grundanschauungen zurückführen lassen, je nachdem der Ort des Abendmahls (Altar), oder die Bedeutung, oder die Elemente ins Auge gefaßt sind. Vgl. auch Hutter red. §. 123, Anmerkung 1.

men; die Theilnahme erfolgt nur unter gewissen Voraussetzungen, welche sich auf den in der Taufe mit Christus dem Herrn geschlossenen Bund beziehen und im Glauben ihren Mittelpunkt haben. Und das ist nicht mehr als billig; denn wir haben hier kein gewöhnliches Brod und keinen gewöhnlichen Trank zum Genusse vor uns, sondern mit diesen irdischen Elementen ist ein unsichtbares, ein himmlisches Gut, eine materia coelestis geeinigt, nämlich der Leib und das Blut Jesu Christi." Um nun die unmittelbare Gegenwart des menschgewordenen Gottes beim Abendmahle, die wahrhafte und reale Vereinigung des Gottmenschen mit den irdischen Substanzen, um den Tiefsinn dieses göttlichen Geheimnisses, des mysterium tremendum, seinen Gegnern so klar wie möglich zu machen, nimmt er seine Zuflucht zu einer Parallele, zu einer Vergleichung der Inkarnation mit dem Mysterium des Altarsakraments, wie wir überhaupt im Glauben der ersten Christen die Inkarnation des *λόγος*, das Abendmahlsmysterium und die einstige Auferstehung des Leibes mit einander aufs Innigste verbunden sehen. Und hiebei geht Justin sehr genau und vorsichtig zu Werke. Man fühlt es ganz den Worten ab, wie er sich bestrebt, seinen Gedanken concinnen Ausdruck zu geben. Geben wir die Worte, auf denen das Hauptgewicht liegt, zuvörderst deutsch. „Denn nicht als gewöhnliches Brod, auch nicht als gewöhnlichen Trank nehmen wir dieses in Empfang, sondern, gerade so wie der durch das Wort Gottes Fleisch gewordene Jesus Christus, unser Heiland, sowohl Fleisch als Blut gehabt hat um unseres Heiles willen, ebenso ist auch, wie wir belehrt sind, die durch das Beten seines Wortes (die mittelst andächtigen Sprechens eines von ihm herstammenden Wortes) gesegnete Speise, durch welche (unser) Fleisch und Blut mit Rücksicht auf unsere (einstige) Umwandlung (auf unsere Umwandlung hin) genährt wird, sowohl Fleisch als Blut jenes fleischgewordenen Jesus." Dem *ὃν τρόπον* entspricht das *οὕτως καί*; dem *σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός* steht gegenüber die *εὐχαριστηθεῖσα τροφή*; worin besteht das *σαρκοποιηθῆναι* des Ersteren? daß der Sohn Gottes *σάρκα καὶ αἷμα ἔσχεν*; und worin das *εὐχαριστηθῆναι* der letzteren? daß der Leib und das Blut des Menschgewordenen mit ihr in innige Verbindung getreten ist. Wodurch geschah Beides? *διὰ λόγου θεοῦ* einerseits, *δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ* andererseits; und endlich zu welchem Zwecke? *ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν*

im ersten Falle, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν ἡμῶν τρέφονται im andern. Das der Zeit nach Frühere, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, als worauf das heil. Abendmahl im letzten Grunde fußt, stellt er voran; das, was erst durch die Menschwerdung Christi sammt ihren Folgen und Wirkungen möglich ward, läßt er folgen. Die Pointe liegt in dem Satze: Brod und Wein beim Abendmahle sind nicht gemeines Brod und gemeiner Trank, sondern mit Brod und Wein wird der Leib und das Blut Jesu Christi genossen. Findet da nun etwa eine Verwandlung, eine Transsubstantiation statt? Mit Nichten! sondern nur eine innige Verbindung, eine Durchbringung des Brodes und Weines durch den Leib und das Blut Christi. Welcher Art ist aber diese? Derselben Art, wie die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi. Sowie Christus in der Inkarnation eingegangen ist in die menschliche Natur, so geht Christus beim Abendmahle ein in die Hülle des Brodes und Weines. Wie aber durch jene Vereinigung der von der Maria angenommene Leib zu dem Leibe des göttlichen λόγος geworden ist, ohne deswegen von seiner irdischen Substanz, von seiner Natur etwas verloren zu haben, ebenso werden auch im Abendmahle Brod und Wein zu dem Leib und Blut Christi, ohne von ihrer irdischen Substantialität etwas daran zu geben, so daß sie als Brod und Wein genossen und vermittelst der Verdauung in den Körper verbreitet werden. Das Eine verwandelt sich also nicht in das Andere, die Gottheit geht weder in die Menschheit, noch diese in jene auf, und doch ist Eines in dem Andern, und existirt Keines ohne das Andere, doch ist Gott Mensch und Mensch Gott. „Deus est homo, homo est Deus“; „unus Christus, vere Deus et vere homo[1].“ Gleichermaßen ist's mit Brod und Wein und Fleisch und Blut des menschgewordenen Jesus im Abendmahl. Brod bleibt Brod, Wein bleibt Wein, und dennoch ist Brod und Wein Fleisch und Blut Jesu Christi, und Fleisch und Blut Jesu Christi wird nicht gegeben und nicht empfangen ohne Brod und ohne Wein. Vere panis et vere corpus in dem Einen, vere vinum et vere sanguis in dem Andern. Ohne das irdische Substrat der menschlichen Natur hätte die Gottheit das Erlösungswerk für das gefallene Menschengeschlecht nicht vollbringen können;

---

[1]) Conf. Aug. III.

ohne das irdische Substrat des Brodes und Weines, der materia terrestris, kämen wir nicht zum Genusse des Leibes und Blutes Christi. Wir sehen, daß die Lehre vom heil. Abendmahle enge zusammen hängt mit der Art und Weise, wie man sich in Christo die beiden Naturen mit einander vereinigt denkt.

Wodurch wurde nun jene innige Einigung Gottes mit der Menschheit vollzogen? Welche Kräfte wirkten dabei? keine andern, als das schöpferische Wort Gottes, λόγος θεοῦ. Und wann haben wir uns dieses Wort Gottes als gesprochen zu denken? Beim status in utero, als durch die conceptio die menschliche Natur in die Gottheit aufgenommen wurde. In diesem heiligen Augenblicke ward der Sohn Gottes durch das Wort Gottes Fleisch und wohnete unter den Menschenkindern, so daß man später seine Herrlichkeit sehen konnte I. Joh. 1, 14. Welches ist aber der Zeitpunkt, in welchem die gemeine irdische Speise beim Abendmahl das zu sein aufhört, und anfängt, Unterlage, Träger des Fleisches und Blutes des menschgewordenen Jesus zu sein? Der Augenblick der Consekration. Was bei der Menschwerdung Empfängniß genannt wird, heißt hier unio sacramentalis [1]. [Daß dort zwei ihrer sich selbst bewußte Naturen, die göttliche und die menschliche, sich einigten, hier aber Fleisch und Blut des Gottmenschen mit einer bewußtlosen Substanz sich einigt, davon sieht Justin ab. Er betrachtet die beiderseitigen Theile mehr unter dem allgemeineren Begriff des Irdischen und Himmlischen.] Wie nun dort Maria die Jungfrau das demüthige Werkzeug für die Ausführung des göttlichen Heilsrathschlusses gewesen ist, so steht hier der Diener Christi als Haushalter über Gottes Geheimnisse I. Cor. 4, 1. Er thut, was Jesus Christus that [2]; nicht macht er das Sakrament, wie auch Maria ohne Dazuthun eines Mannes den Herrn aufnahm, sondern er vollzieht die Einstiftung des Herrn und spricht seine Lebensworte — diese allein machen das Sakrament. Diese Worte aber sind die Worte der Einsetzung, der λόγος ὁ παρὰ Χριστοῦ, welche der Diener Christi betend spricht (δι' εὐχῆς) und

---

[1]) „Unio sacramentalis rei terrenae et coelestis infert mutuam praesentiam et communicationem panis et corporis, vini itidem et sanguinis Christi, ut panis benedictus sit vehiculum corporis et vinum benedictum sit vehiculum sanguinis Christi." Hollaz, exam. theol. acroamat. ed. Teller 1750.

[2]) „Vera consecratio, sagt Gerhard loci theol. tom. X, loc. XXII, c. 13 §. 155, vera consecratio consistit in eo, ut faciamus, quod Christus fecit."

dadurch nach der Einstiftung des Herrn das Sakrament verwaltet. In diesen Worten liegt gleichsam, wie Luther so schön sagt, das Himmelsbrod eingeschlossen, das da sättigt zum ewigen Leben. Vor dem Abbeten, dem andächtigen Sprechen der Einsetzungsworte, vor der *εὐχὴ λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*, während der Präfation, unter den Dank-, Lob- und Bittgebeten sind Brod und Wein gewöhnliche Speise, aber sobald das vom Herrn selbst bei der Einsetzung des h. Abendmahls gebrauchte und durch seinen Befehl *τοῦτο ποιεῖτε* zum immerwährenden Gebrauche bei der Consekration bestimmte Wort „*τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*“ über die irdischen Elemente ausgesprochen ist: ist auch daraus eine durch den himmlischen Inhalt des Leibes und Blutes des fleischgewordenen Jesu gesegnete Nahrung geworden. Nicht in Folge des von ihm herstammenden Gebets, welches bei aller sonstigen Wichtigkeit und Heiligkeit bei der Administration der Sakramente nur einen Nebenbestandtheil der Handlung bildet, vereinigt sich sein Leib und sein Blut mit den Elementen, sondern nur in Folge der gesprochenen Einsetzungsworte. כִּי הוּא אָמַר וַיֶּהִי הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֹד Ps. 33, 9. Sobald sein Wort erschallt: „das ist mein Leib,“ so ist auch das Brod sein Leib, und sobald er spricht: „das ist mein Blut,“ so ist auch der Wein sein Blut.

Daher bezeugt Irenäus im 4. Buche seiner Schrift gegen die Häresieen (Grabe S. 324): „*ἄρτος ἀπὸ γῆς προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν (ἐπίκλησιν) τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου.*“ Unter der *ἔκκλησις τοῦ θεοῦ* kann weder das Gebet des Herrn für sich allein, noch irgend ein anderes Gebet für sich allein gemeint sein, sondern eben nur das Wort der Einsetzung, aber umgeben von den vorhergehenden *εὐχαριστίαι* und *αἰτήσεις*, und der nachfolgenden Bitte, daß den Einsetzungsworten gemäß aus den natürlichen Substanzen der Leib des Herrn werden möge. So sagt Gregor von Nyssa[1]): *τὸν τῷ λόγῳ θεοῦ*[2]) *ἁγιαζόμενον* (consekrirt) *ἄρτον εἰς σῶμα θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι.* Daß das *μετα-*

---

[1]) Greg. Nyss. or. cat. XXXVII.

[2]) Dieses *λόγος θεοῦ* finden wir auch bei Irenäus in oben genannter Schrift lib. V, c. 2 §. 3: „*ὁπότε οὖν τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίγνεται εὐχαριστία αἵματος καὶ σώματος Χριστοῦ κτλ.*“

ποιεῖσθαι, welches aus seiner christologischen Ansicht resultirt, der Leib Christi sei durch den göttlichen Logos selbst auch vergöttlicht worden, hart an die Transsubstantiation anstreift; daß Gregor, wie er in Christo das Menschliche vom Göttlichen verschlungen werden läßt, so im Abendmahle ein Verschlingen des Sinnlichen durch das Uebersinnliche statuirt, kümmert uns hier nicht, genug, daß wir unter dem bei dem ἁγιάζεσθαι gebrauchten λόγος θεοῦ unsern λόγον τὸν παρ' αὐτοῦ erkennen[1]).

Wenn man uns mit Bezug auf I. Tim. 4, 5 entgegenhält, λόγος θεοῦ sei ein ganz allgemeiner Ausdruck, so geben wir das wohl zu, aber wir fügen bei, daß diese Allgemeinheit durch den Zusammenhang, in dem der Ausdruck sich findet, beschränkt und auf die verschiedenste Weise modificirt wird. Es ist ein großer Unterschied, ob ein κτίσμα ἁγιάζεται durch ein Wort des Herrn, wie das V. U., durch ein Gebet zu Gott, durch einen Spruch der h. Schrift, in Folge dessen der Herr den Genuß desselben gedeihen läßt, oder ob ein κτίσμα ἁγιάζεται durch ein Wort des Herrn, in Folge dessen er sich selbst zum Genusse dargiebt. Nach der Wirkung des ἁγιάζεσθαι erhält der λόγος θεοῦ, wodurch jenes vollzogen wird, seinen bestimmten Begriff. Hier an unserer Stelle ist er, wie das obige ἔκκλησις τοῦ θεοῦ, wohl von den besonderen Gebeten und namentlich von dem besondern Worte des Herrn zu verstehen, wodurch die Eucharistie wird, den ῥήματα τῆς εὐχαριστίας, deren Mittelpunkt das Stiftungswort Jesu Christi ist. Deutlicher spricht sich Gregor von Nyssa an einer andern Stelle aus. „Das Brod," sagt er[2]), „ist anfangs ebenfalls gemeines Brod; nach der Consekration aber heißt und ist es der Leib Christi." Daß das Gebet des Herrn mit dem Akte der Consekration in einer wesentlichen Verbindung stand, ist auch aus diesen Stellen nicht ersichtlich. Ferner schreibt Ambrosius in seinem von den Sakramenten handelnden Werke[3]): „Jenes Brod ist zwar Brod vor den Sakramentsworten; sobald aber die Consekration hinzutritt, wird aus dem Brode das

---

[1]) Das λόγος θεοῦ kann nicht auf das Wort der Offenbarung überhaupt gehen, sondern nur auf ein in jenem geoffenbarten Worte sich findendes, in direkter Beziehung zum Altarsakrament stehendes, besonderes Wort des Herrn. Es genügt deshalb auch nicht, auf das Wort der Offenbarung zum Unterschiede vom ewigen λόγος hinzuweisen.

[2]) Orat. in Bapt. Christi tom. II. S. 802. [3]) Lib. IV, cap. 4.

Fleisch Christi. Wir wollen dieses deutlicher machen. Wie kann das, was Brod ist, der Leib Christi sein? Mittelst der Consekration. Mit welchen Worten wird nun die Consekration vollzogen und durch wessen Reden? Durch die unsers Herrn Jesu Christi. Denn durch alles Uebrige, was gesagt wird, bringt man Gott Lob dar; es geht ein Gebet voraus für das Volk u. s. w. Sowie man aber zur Verwaltung des anbetungswürdigen Sakraments gekommen ist, so gebraucht der Priester nicht seine Worte, sondern die Worte Christi. Also das Wort Christi ist es, welches dieses Sakrament macht." Hier werden ausdrücklich die vorhergehenden Gebete von den Einsetzungsworten geschieden. Die Identität der verba Christi und des Justinischen *λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ*, als des Consekrationslogos *κατ' ἐξοχήν*, leuchtet ein. Auch nach Chrysostomus ist das, was die wahrhafte Gegenwart Christi im Abendmahl vermittelt, das Wort Gottes d. h. speciell das Wort der Einsetzung. Er sagt in seiner 32. Homilie: „es ist kein Mensch, der macht, daß das, was da liegt, Christi Leib und Blut wird. Der Priester steht nur, und stellt Christum vor und betet (*δι' εὐχῆς* bei Justin), die Gnade und Kraft Gottes aber ist es, die Alles wirket. „„Das ist mein Leib,"" sagt er. Dieses Wort bildet das, was da liegt, um.". So denn auch Justins Worte: die *τροφή* ist nun eine *εὐχαριστηθεῖσα* und ist es geworden durch den *λόγος ὁ παρὰ Χριστοῦ*: „*τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου κτλ.*"

Da aber der Herr die irdischen Elemente sich nicht verändern läßt, so will er, daß in, mit und unter den Elementen uns sein Leib und Blut gereicht werde. Wie nach der Menschwerdung der Sohn Gottes Gottmensch war, aber weder nestorianisch nach seinen beiden Naturen getrennt, noch eutychianisch confundirt, sondern in inniger Vereinigung beider Naturen in einer Person bestand; wie der Sohn Gottes in der Art Fleisch ward, daß die beiden Naturen in Einheit fortbestehen: so sind hier die natürlichen Substanzen weder calvinistisch getrennt vom Leib und Blut des im Himmel sitzenden menschgewordenen Jesu, noch römisch-katholisch in sophistischer Subtilität in den Leib und das Blut Christi transsubstantiirt, sondern kraft der Einsetzung und kraft des über die Elemente gesprochenen (gebeteten) Einsetzungswortes ist Christus im Sakrament jedesmal wahrhaft gegenwärtig und empfängt der Genießende seinen Leib und sein Blut, obgleich unter der fremden Hülle

des Brodes und Weines verborgen. „Denn," sagt Thomas a Kempis[1]), „Dich in Deiner eigenen göttlichen Klarheit zu schauen, das könnten meine Augen nicht vertragen."

Aber Justin muß doch nun auch die Wahrheit und Richtigkeit seiner Behauptungen beweisen, er darf mit Rücksicht auf seine Gegner die Darlegung des Abendmahlsmysteriums nicht als seine eigene Weisheit ausgeben, es liegt ihm nunmehr ob, sich über das bisher Gesagte zu rechtfertigen; und das thut denn der für die Bibel als Gotteswort so begeisterte Kirchenvater durch Berufung auf den evangelischen Bericht. Ein Zwiefaches hatte er vom h. Abendmahle behauptet. Er hatte 1) gegenüber dem schöpferischen Worte Gottes bei der Empfängniß der Maria, in Folge dessen divina et humana natura in Christo personaliter unitae sunt[2]), gesagt: auch beim Abendmahl werde ein kräftig wirkendes Wort des Herrn, ein *λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ* andächtig gesprochen oder gebetet. Warum denn nun gerade dieses Wort? Warum kein anderes? Weil es so der Herr will: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου.* Damit ist die Anweisung für den Consekrationsakt gegeben. Deshalb stehen auch hier, was nicht auffallen darf, diese Worte voran. Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum. Justin hatte 2) der im Augenblicke der Empfängniß *διὰ λόγου θεοῦ* erfolgten innigen Einigung der Gottheit und Menschheit gegenüber als unmittelbare Folge des Consekrationslogos beim Abendmahl angegeben, daß nun (*μετ' εὐχὴν λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* = *μετὰ τὸν ἁγιασμόν* bei Theodoret) der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Blutes Christi, und das gesegnete Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi sei I. Cor. 10, 16, oder daß die gesegnete Speise nun nicht mehr gewöhnliche Speise, sondern Leib und Blut des fleischgewordenen Jesus sei. Ist aber das wirklich so? Ja, denn der Herr habe das Brod genommen und dasselbe segnend gesagt: das ist mein Leib; desgleichen habe er auch den Kelch genommen und denselben segnend gesagt: das ist mein Blut. Und wo der Herr spricht, da ist Zweifel Sünde. Wer die Majestät Gottes erforschen will, der wird von ihrer Herrlichkeit erdrückt. אָכֹל דְּבַשׁ הַרְבּוֹת לֹא טוֹב וְחֵקֶר כְּבֹדָם כָּבוֹד׃ Prov. 25, 27. Darum denke nicht über dein Vermögen

[1]) Nachfolge Christi 4. Bch. 11. Hptst.
[2]) Concord. Epit. VIII.

Sir. 3, 22. Die Vernunft muß jederzeit eine demüthige Magd des Glaubens sein. Wie wir gelehrt sind, so glauben wir. Weil aber der Glaube nicht jedermanns Ding ist, so besitzt auch nicht jeder die Fähigkeit solcher Speise theilhaftig zu werden (*οὐδενὶ ἄλλῳ μεταςχεῖν ἐξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι κτλ.*). Der Ungläubige und der noch nicht Getaufte sind daher vom Abendmahlsgenusse ausgeschlossen [1]).

Schon nach dem Bisherigen wird bei dem *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* weder an eine Zusammenfassung des Vater Unsers mit den Einsetzungsworten, so daß Beides als ein *λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ* betrachtet würde, gedacht werden können, noch viel weniger an das Vater Unser allein. Der ganze Zusammenhang sowie die Vergleichung mit andern Stellen spricht dagegen. Mit letzterer Annahme würde überdies das Gebet des Herrn zum Sakrament des Altars in eine Verbindung gesetzt, welche außerdem durch nichts zu erweisen wäre, und wovon wir selbst in den ältesten Liturgieen, die auf uns gekommen sind, auch nicht eine Spur auffinden. Das *εὐχαριστεῖν* [2]) im engern Sinne, von dem hier allein die Rede ist, kann niemals durch das Vater Unser vollzogen worden sein, es

---

[1]) Das Abendmahl ist demnach der Idee gemäß nur für die Gläubigen bestimmt, und nur für solche, die als Gläubige nach Bekenntniß und Leben anerkannt sind. „*Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*" sprach die alte Kirche. Daraus resultirt eine Scheidung, welche jedoch die sichtbare Kirche nur im Sichtbaren ausüben kann. Ob wahre Gläubige oder Heuchler, ob innerlich wohlvorbereitete oder gar nicht vorbereitete Communikanten an des Herrn Tisch treten, muß die Kirche dem überlassen, der Herzen und Nieren prüft, und der da recht richtet.

[2]) Gleichbedeutend mit *εὐλογεῖν*, *ἁγιάζειν*, wenigstens sind es ganz verwandte Begriffe. Die Substantiva *εὐλογίαι*, *ἁγιάσματα* und *εὐχαριστία* werden zur Benennung der Abendmahlselemente gebraucht. Ich würde auf Suicer verweisen, wenn er hierüber ganz klar wäre. Die Grundbedeutung des letzteren ist im Allgemeinen jede Danksagung, Dank; von da aus specialisirt sich die Bedeutung. Im Verhältniß zu Gott gebraucht, ist es Dankgebet, wie I. Tim. 4, 5 und an vielen andern Stellen im N. T.; mit Beziehung auf das Abendmahl, das Hauptdankgebet bei demselben verbunden mit der folgenden Consekration; sodann deutet es auf die Wirkung der Consekration, auf die consekrirten Elemente, und von diesem Centrum des Abendmahls aus erstreckt sich nun seine Bedeutung wieder auf die ganze Feier, worüber bei den Vätern Stellen genug zu finden sind. Vergl. Rudelbach a. a. O. §. 20.

müßte denn die Stelle der Einsetzungsworte vertreten haben, was dem Befehle und dem Sinne unseres Herrn Jesu Christi und seiner Apostel zuwider gewesen und auch sonst durch nichts begründet wäre. Vergebens appellirt man an den Zusatz *τοῦ παρ' αὐτοῦ*; die Worte der Einsetzung sind eben nicht minder im eigentlichsten und vollsten Sinne ein *λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ*. —

Wir wissen bereits, was die *εὐχαριστηθεῖσα τροφή* ist, und so ist uns auch klar, daß in dem *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* die Bestimmung liegen muß, wodurch die *τροφή* zur *εὐχαριστηθεῖσα* wird. Die *τροφή* besteht in den gewöhnlichen Elementen Brod und Wein, die *εὐχαριστ. τρ.* aber wird ausdrücklich *σάρξ καὶ ἐκείνου αἷμα τοῦ σαρκοπ. Ἰησοῦ* genannt. Mit der *τροφή* ist also etwas vorgegangen, sie trägt nun den Leib und das Blut Christi in sich, und weil das so ist, ist sie eben eine *εὐχαριστηθεῖσα*. Aber sie ist das nicht immer und nicht an und für sich; sie ist es in Folge von etwas und von einem gewissen Zeitpunkt an. Was ist nun dieses Etwas? Es kamen Lob-, Dank- und Bittgebete, eine *ἐπίκλησις πνεύματος ἁγίου* bei der Eucharistie vor; ist uns eine Verheißung des Herrn bekannt, daß sich die Verbindung seines Leibes und Blutes mit Brod und Wein an irgend welche Gebete knüpfe? daß die sakramentale Vereinigung mit seinen Gläubigen im Abendmahle durch Gebete bedingt sei? Nein. Hier reicht weder ein Dankgebet für die Gnaden der Schöpfung und Erlösung, noch eine *ἀνάμνησις* des Leidens und Sterbens Christi. Durch das Alles können die Elemente wohl zum heiligen Gebrauche ausgesondert werden, aber die *τροφή* wird dadurch nicht zur *εὐχαριστηθεῖσα*. An was knüpft nun der Herr die wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahle. Nur ein Wort ist es, in Folge dessen er wirklich nach seiner ganzen geistleiblichen Persönlichkeit in den Elementen zugegen ist, sich real oder substantiell allen Abendmahlsgenossen mittheilt. Es ist dasselbe Wort, mit dem er selbst noch auf Erden seine Jünger in seine Lebensgemeinschaft aufnahm, das Stiftungswort des Herrn, ohne welches es kein Abendmahl gibt. Wie er sich uns in, mit und unter Brod und Wein zu essen und zu trinken gibt, so geht er in, mit und unter dem Aussprechen der Stiftungsworte in die Elemente ein[1]). Justin kann mithin unmöglich mit

[1]) Einzelne orientalische Väter, besonders Cyrill von Jerusalem, drücken sich allerdings so aus, als legten sie der Invokation des h. Geistes die eigent-

den in Frage stehenden Worten auf etwas Anderes Bezug nehmen, als auf die Worte der Einsetzung.

Manche hat das irre geführt, daß sie den Genitiv εὐχῆς von λόγου und diesen Gen. von διά abhängig dachten und ein zusammengesetztes Substantivum hier vermutheten, wie z. B. Herr Dr. Thiersch[1]), welcher darauf hin sogar die Umstellung vornimmt διὰ λόγου εὐχῆς τοῦ παρ' αὐτοῦ, und übersetzt: durch das von Christo stammende Gebetswort[2]). Dieses Gebetswort soll aber gleichwohl das von Christo gegebene Wort der Einsetzung sein. So wenig jedoch die Einsetzungsworte genau genommen ein Gebetswort genannt werden können, ebensowenig ist hier von einem Gebetsworte, welches als solches vom Herrn herrühre, die Rede, sondern von einem Worte des Herrn, das als Gebet, im Betton andächtig gesprochen wird. Εὐχή steht hier aktivisch[3]), und hängt von διά ab,

---

liche Consekrationskraft bei, wiewohl andere, vorzugsweise Chrysostomus, mit den occidentalischen Lehrern der Kirche die Consekration den Worten der Einsetzung zuschreiben. Wenn sich überhaupt bei den Kirchenvätern über diesen oder jenen dogmatischen Punkt eigenthümliche Anschauungen und Meinungen vorfinden, so ist das eben menschlich und somit natürlich. Wir dürfen bei diesen Männern nicht die Geisteseinheit suchen, welche in den prophetischen und apostolischen Schriften uns entgegentritt. Darum bleibt auch für uns das verbum Dei in scripturis sacris propositum die unica norma et regula.

[1]) Rudelbach'sche Zeitschrift f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche 1841. 2. Quartalheft.

[2]) Diese Worte fanden außerdem verschiedene Uebersetzungen. In Collectio selecta ss. eccles. patrum von Caillau und Guillon: illam, in qua per precem ipsius verba continentem gratiae actae sunt, alimoniam. Maran übersetzt ebenso. Hierbei ist an ein Gebet gedacht, in welches die Einsetzungsworte mit aufgenommen waren. Wisemann (Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der kathol. Kirche, Regensburg 1838): die Nahrung, die durch das Gebet der Worte, die er sprach, gesegnet worden. Claude Fleury in seiner histor. ecclesiast. tom. I. p. 427: alimentum per orationem verbi ejus sanctificatum. Fr. Böhringer in seiner Kirchengesch. in Biographieen 1. Bd. 1. Abth. (Zürich 1842) S. 74: die kraft des mit seinem Worte gesprochenen Gebets gesegnete Nahrung.

[3]) Wie σφαγή das Schlachten, διδαχή das Unterrichten, aber auch die Lehre; Belegstellen finden sich bei Demosthenes. Nicht blos bei Dichtern, sondern auch in der gewöhnlichen Sprache gehen die Bedeutungen des abstracti und concreti vielfältig in einander über. Wollte man fragen, warum Justin sich hier gerade des Wortes εὐχή bedient, um das auszudrücken, was wir

sowie λόγου von εὐχῆς; δι' εὐχῆς ist so viel als διὰ τοῦ εὔχεσθαι durch das Abbeten, durch die andächtige Recitation, und δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ heißt: durch das Beten eines Wortes, welches vom Herrn herstammt, durch das als Gebet, im Betton gesprochene auf die Eucharistie bezügliche Wort des Herrn. Insofern der selige Herr Oberconsistorialrath Dr. Höfling[1]) ebenfalls von einem εὐχῆς λόγος ὁ παρὰ Χριστοῦ spricht, stimmt er in der Construktion mit Herrn Dr. Thiersch überein, weicht aber in der Erklärung ab, da er weder die folgenden Einsetzungsworte, noch auch überhaupt ein conceptis verbis von Christo herrührendes Gebet dafür gelten läßt, sondern meint, Justin habe hier ein Gebet im Sinn, „in welchem des τοῦτο ποιεῖτε κτλ. und des τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου Erwähnung geschieht, in welchem sich das Danken und Bitten nicht blos auf die Wohlthaten der Schöpfung, sondern auch auf die der Erlösung bezieht, oder worin nicht blos eine ἀνάμνησις τῆς τροφῆς ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, sondern auch die ἀνάμνησις τοῦ σωματοποιήσασθαι und τοῦ πάθους des Herrn enthalten ist." Mir will das nach dem Text und Context zu allgemein dünken; das ὁ παρ' αὐτοῦ und der Causalnexus, in welchem der λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ zu der Leib und Blut Christi genannten εὐχαριστ. τροφή steht, schließt Alles, was nicht zu den Stiftungsworten gehört, aus. Justin hat hier nur den Höhepunkt der Abendmahlsfeier im Sinn, den Genuß des Leibes und Blutes Christi; dieser Genuß aber wird durch nichts andres ermöglicht, als durch den Gebrauch der die geistleibliche Gnadengegenwart des Herrn bedingenden Einsetzungsworte. Jedoch gesetzt auch, es werde von einem Gebetsworte gesprochen, so ginge der fragliche Ausdruck dennoch immer auf ein in bestimmter Rede fixirtes, und also conceptis seu praescriptis

---

darin finden, so könnte man entgegnen: der feierliche Ton, in dem hier Justin schreibt, und die prägnante Kürze, deren er sich bei aller Deutlichkeit bestrebt, brachten es so mit sich. Und übrigens ist εὐχή der geeignetste Ausdruck für die Recitation der Einsetzungsworte (ein besonderes Wort dafür fehlt); denn was liegt näher, als das laute, feierliche, andächtige und langsame Sprechen derselben ein Beten zu nennen? Umgehen durfte er eine Andeutung der Recitation nicht, zum Unterschiede von dem λόγος θεοῦ bei der Inkarnation, das nur als schöpferischer Wille wirkte.

[1]) In der Schrift: Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. 1851. S. 57. Nur mit der innigsten Pietät gegen den Seligen, meinen mir durch mein ganzes Leben unvergeßlichen Lehrer, gestatte ich mir diese Bemerkung.

verbis von Christo herstammendes und wenigstens bis auf Justin in derselben Form existirendes Gebet (wir haben aber kein solches); es genügt schon dem Wortlaute nach nicht, auf ein Gebet anderweitigen Ursprungs, in welchem nur eine Berufung auf den Befehl und die Verheißung Christi vorgekommen sei, hinzuweisen. Dazu gibt uns, wie gesagt, die innige Verbindung, in welche dieses Wort mit Leib und Blut des fleischgewordenen Jesu in Brod und Wein gesetzt ist, den Fingerzeig, daß ein bestimmtes und welches bestimmte Wort des Herrn hier gemeint sei[1]), wenn auch nicht durch die im folgenden Satze stehende Partikel γάρ die Epexegese zu den beiden hier ausgesprochenen Behauptungen eingeleitet würde, was aber, wie wir oben gezeigt haben, in der That der Fall ist.

Noch viel weniger können wir demnach Neander Recht geben, wenn er[2]) die so strikt zu nehmenden Worte Justins noch mehr verallgemeinert, und sie blos von einem Dankgebete versteht, welches nach dem Vorbilde Christi gebildet wurde. Limitirt er auch diese Behauptung durch das Zugeben der Möglichkeit, daß die Einsetzungsworte in das Dankgebet mit verflochten waren, so muß ich doch in dieser Erklärung ein Verkennen dessen sehen, worum es sich eigentlich hier handelt. Der λόγος ὁ παρ᾽ αὐτοῦ muß immer ein Wort sein, das die leibhaftige Gegenwart des Herrn im Abendmahl vermittelt, das in direkter Beziehung zum bevorstehenden Genuß seines Leibes und Blutes steht. Dazu bleibt der folgende mit γάρ eingeleitete Satz auch bei dieser Erklärung gänzlich unberücksichtigt. Der λόγος ὁ παρ᾽ αὐτοῦ wird ja da ausdrücklich genannt; es ist das Testamentswort des Herrn, durch welches wie damals so bis auf den heutigen Tag die Consekration vollzogen wird. Alle Gebete der Welt, es seien Dank= oder Bittgebete, gewähren nicht, was der Herr an das gläubige, andächtige Sprechen dieses einen Wortes gebunden hat. Wie aber seine Menschwerdung nicht ein ihm etwa von außen aufgedrängter Entschluß, sondern eine That seiner Freiheit, ein Akt seiner hin=

---

[1]) „Unumquodque sacramentum habet certum aliquod verbum Dei sibi proprium et peculiare, ita etiam eucharistia habet certum, proprium et peculiare verbum, ipsam scilicet divinam institutionem." Chemnitz exam. c. trid. Gen. 1667 pag. 262. Ebenders. de coena Dom.: „Extra controversiam est, rectam fidem de coena Domini habere peculiarem suum locum et propriam sedem in verbis institutionis."

[2]) Kirchengesch. I, S. 386 Anm. 2.

gebenden Liebe ist[1]), so ist auch die Thatsache, daß er nur auf dieses Wort hin uns seinen Leib und sein Blut unter Brod und Wein zu essen und zu trinken gibt, ein continuirlicher Akt seiner freien Liebe.

Aber fern liegt es dem Justin, darthun zu wollen, daß das, was den Gläubigen der Abendmahlsgenuß bietet, mit dem identisch sei, was Christus in der Inkarnation angenommen hat, daß hier und dort die gleiche menschliche Leiblichkeit, derselbe Leib und dasselbe Blut sei. Das ist, soweit ich sehe, die Ansicht des Herrn Dr. Thiersch[2]). Justin abstrahirt hiervon ganz; er will nur die wesenhafte und reale Gemeinschaft mit Christo, welche das Sakrament gewährt, die besondere Wirksamkeit dieses Gnadenmittels, das den Genießenden gottmenschliches Leben mittheilt, aussprechen; er will nur sagen, daß Christus der Gottmensch die Speise Brod und Wein als vehiculum et medium collativum gebrauche, um den Gliedern seiner Gemeinde sein Fleisch und Blut mitzutheilen. Und natürlicher Weise gibt er ihnen beides so, wie er es seit seiner Verklärung hat[3]) d. h. wie er es jetzt hat, und nicht, wie er es während seines Erdenlebens hatte. In welchem Verhältniß aber diese Leiblichkeit zu der bei der Menschwerdung angenommenen stehe, läßt er unberührt nach Gedanken und Worten. Soweit erstreckt sich der Parallelismus nicht. Es ist dem Justin blos um Leiblichkeit zu thun, nicht um diese oder jene. Jedenfalls weiß er aber, daß das σάρξ καὶ αἷμα des menschgewordenen Jesu beim Abendmahle einem σῶμα τῆς δόξης Phil. 3, 21 angehöre. Herr Dr. Thiersch scheint auf die Umwandlung, welche mit dem Leibe des Herrn in der Auferstehung vorging, gar nicht zu reflektiren. Die Sakramentsleiblichkeit ist die Leiblichkeit des auferstandenen Christus, die Leiblichkeit des dort in der Krippe liegenden ist unserer homogen. Der Leib Christi nach seiner Auferstehung ist aber nicht mehr der verwesliche, sterbliche, grobmaterielle Leib, wie der Leib, der von der Maria ge=

---

1) Thomasius, Christi Person und Werk, II. Thl. §. 36.

2) A. a. O.

3) Vgl. Schmid, Die Dogmatik der ev.=luth. Kirche II. Aufl. 1847 §. 55 S. 453. Dazu die Bemerkung von Hollaz über diesen Passus in s. ex. theol. acroam.: „Est corpus Christi nunc glorificatum et gloriosissimum. Etsi enim corpore Christi crucifixo ac mortuo semper fruamur, quoad meritum, non tamen nunc est amplius in illo statu, sed in quo statu nunc est, in eo fruimur ipso.“

boren, der gelitten hat und gestorben ist, sondern ein feiner, verklärter, durchgeistigter Leib, der *τύπος* unseres Auferstehungsleibes. Jener Leib existirte in lokaler Gebundenheit und Beschränktheit, dieser ist allgegenwärtig, wie und wo er will[1]. Ja diese Verklärung gibt dem Herrn erst die Fähigkeit, den Leib, in welchem er selbst ewig lebt, so vielen tausend Gläubigen im Abendmahle auszutheilen. Das *δοξάζεσθαι* des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Joh. 12, 23, welches nebst Anderem auch die leibliche Verklärung, das Ablegen der irdisch-sinnlichen Elemente involvirt, reicht mit seinen Folgen auch auf den Abendmahlsleib. Die göttliche Natur des Herrn erhält nicht blos für sich die *δόξα* zurück, sondern sie zog die menschliche mit sich in diese hinein, und sie konnte das, denn natura humana capax divinae, sagt der bekannte Satz.

Hieher bezieht sich auch, was Clemens Alex. im 2. Buche seines Paedagogus schreibt. Er statuirt daselbst in Cap. 2 deutlich einen Unterschied zwischen dem am Kreuze vergossenen Blute und dem im Abendmahl dargereichten. „*Διττόν τε*, heißt es, *τὸ αἷμα τοῦ* (*Χριστοῦ*) *Κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν, ᾧ κεχρίσμεθα. Καὶ τοῦτ' ἐστὶ πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας.*“ Nicht zu jener Leiblichkeit, welche der Herr während seines Erdenlebens an sich trug, sollen wir verklärt werden, sondern zu dem unvergänglichen Wesen, das er durch seine Auferstehung ans Licht gebracht hat, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, daß unsere Leiblichkeit in der einstigen Verklärung der seinigen wohl der Substanz nach, aber nicht an Macht und Ehre gleich sein wird; denn Alles, was die communicatio idiomatum mit sich bringt, wie Ubiquität u. dergl., ist nur Prärogativ der gottmenschlichen Leiblichkeit, welche mit zur rechten Hand Gottes sitzt. „Dextera Dei ubique est.“ Insofern muß demnach allerdings das letzte *σὰρξ καὶ αἷμα* bei Justin eine Modifikation erleiden, die aber in der Natur der Sache liegt.

Dagegen könnte nun freilich die merkwürdige Stelle Luc. 24, 39—43 sprechen. Aber so scheint es nur. Als dort die Jünger Jesum erblickten, glaubten sie einen Geist zu sehen, das heißt nicht, wie Manche annehmen, ein höheres, übermenschliches Wesen, son-

---

[1]) Thomasius a. a. O. §. 45 S. 244 ff.

dern die Erscheinung eines abgeschiedenen Menschen, die sich die Jünger gleich uns wegen der Trennung der Seele vom Leibe beim Tode nicht anders als körperlos denken konnten. Dem Herrn mußte es aber gerade damals wichtig sein, keinen Zweifel über seinen jetzigen Wesensbestand, namentlich keine an den Doketismus streifenden Irrthümer bei seinen Jüngern aufkommen zu lassen, um so mehr, als das erneuerte leibliche Leben bei der Auferstehung die Hauptsache ist. Weil sie ihn für ganz pneumatisch hielten, d. h. für *πνεῦμα* ohne *σῶμα*, so mußte er suchen, sie besonders von der Leiblichkeit, der andern Seite seines Wesens, zu überzeugen. Er zeigte ihnen Hände und Füße, aus deren Wundenmalen sie bestimmt auf die Identität dieser Person mit ihrem gekreuzigten Meister schließen konnten. Da er jedoch hiermit noch nicht jedes Bedenken niederschlägt, so glaubt er am schnellsten zum Ziele zu gelangen, wenn er sich zu solchen ihrer Bedürfnisse herabläßt, deren Befriedigung eine conditio sine qua non des Leibeslebens ist, und verlangt demnach zu essen. Und warum sollte der verklärte Leib nicht essen können, wenn er will, da es doch der viel tiefer stehende sterbliche Leib kann? Damit beweist der Herr nun einerseits die Realität seiner Leiblichkeit, andererseits gibt er aber auch, weil er nicht aus Hunger, wie vor seiner Auferstehung, sondern, wie seine Jünger deutlich merken konnten, nur zu einem bestimmten Zweck (als Beweismittel), der außerhalb des Bedürfnisses liegt, ißt, zu bedeuten, daß, so wahr seine geistleibliche Gestalt vor ihnen stehe, so wahr auch seine Leiblichkeit nicht mehr die frühere sei, welche litt und starb, sondern eine neue, die, ins geistliche Leben verklärt, nun Alles vermag, aber zu ihrer Sustentation nichts mehr bedarf. „Also ist unser Herr Christus," sagt Luther[1]), „der ander Adam, gemacht in das geistliche Leben durch die Auferstehung, daß er nicht mehr so lebt der leiblichen Nothdurft, als da er auf Erden ging, und doch einen rechten, wahrhaftigen Leib hat, mit Fleisch und Blut, wie er sich seinen Jüngern erzeigt hat, und hat für seine Person ausgericht das himmlische geistliche Leben, auf daß er es auch in uns anfahe und auf jenen Tag gar vollbringe." Der Herr gibt sich hier nicht im Gebrauche seiner ihm nunmehr zukommenden absoluten Vollgewalt seine frühere Leiblichkeit zurück, um essen zu können, sondern er ißt in und mit sei-

---

[1]) Zu I. Cor. 15, 45. Bd. LI. S. 247.

nem verklärten Leibe, und liefert dadurch den Beweis, daß seine jetzige Leiblichkeit wohl der Bedürftigkeit, nicht aber der Möglichkeit des Essens und Trinkens enthoben sei. Er hat wohl Leiblichkeit, aber nicht mehr eine irdische; die Daseinsform in irdisch-sinnlicher Weise hat für ihn aufgehört, *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι* I. Petr. 3, 18; er hat *σῶμα*, aber ein *σῶμα πνευματικόν* Phil. 3, 21. I. Cor. 15, 44. Er nimmt nun nicht mehr Theil an der menschlichen *ἀσθενεία*, sondern *ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ* II. Cor. 13, 3. Und wie die irdische Speise, welche er hier zu sich nimmt, alsobald in, seiner verklärten Leiblichkeit adäquate, Bestandtheile übergeht, so ist sie ein Bild des ganzen Reiches der Natur, das er in sein Gnadenreich aufnehmen und verklären will, auf daß Ein Reich der Herrlichkeit werden könne.

Martensen[1]) will, hauptsächlich auf diese Stelle bei Lucas sich stützend, einen Widerspruch bei den Evangelisten finden, als hätten sie zwei entgegengesetzte Vorstellungen von der Beschaffenheit der Leiblichkeit des Auferstandenen gehabt. Wir können und dürfen das nicht annehmen. Wie der Herr bei seinem Umgange mit den Jüngern während der 40 Tage je nach Willen und Zweck bald seine Leiblichkeit, bald seine Geistigkeit, oder sein geistleibliches Leben bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin mehr hervortreten läßt, so spiegelt sich das auch in den Berichten ab. Es finden sich außerdem bei den Evangelisten Ausdrücke, welche die ganze geistleibliche Natur des Herrn unter einem Gesichtspunkte auffassen, und somit die volle Uebereinstimmung der Berichterstatter beurkunden. Dieser Widerspruch fällt also und damit die Behauptung, wozu Martensen durch ihn, um ihn aufzulösen, getrieben wurde, nämlich, daß der Herr von seiner Auferstehung bis zur Himmelfahrt in einem Zustande des Ueberganges sich befunden habe. Seine Leiblichkeit haben wir uns vielmehr mit seiner Auferstehung als völlig verklärt[2]), als ein vollkommenes *σῶμα πνευματικόν* zu denken, und was er in diesem thut, das läuft der Verklärung der ganzen einheitlichen Person Jesu Christi nicht zuwider.

Doch wir kehren zu unserm Kirchenvater zurück. Im Bisherigen haben wir versucht, den Parallelismus der beiden Sätze, auf

---

[1]) Dogmatik §. 172 S. 362.

[2]) Thomasius a. a. O. §. 45 S. 257.

die es bei unserer Stelle Justins besonders ankommt, nach seinen Hauptzügen anzugeben. Derselbe erstreckt sich aber auch auf scheinbar untergeordnete Satzbestandtheile. Wir meinen die Worte *ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν* im ersten Satze, welchen im zweiten der Relativsatz correspondirt: *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν.* In diesen Worten liegt der Zweck der Inkarnation auf der einen und der Eucharistie auf der andern Seite. Die ersten sind klar, die letzteren weniger. Wozu gehört das *ἡμῶν*? Was ist hier *μεταβολή*? Welcher Begriff liegt dem *τρέφεσθαι* zu Grunde? Fragen, welche schon verschiedene Antwort fanden. Vorerst übersehen wir nicht, daß Justin hier auf heiligem Boden steht, daß er es nicht mehr mit dem *κοινὸς ἄρτος* und dem *κοινὸν πόμα*, sondern mit der für die *διάδοσις* und *μετάληψις* bestimmten *εὐχαριστηθεῖσα τροφή*, dem Leibe und Blute Jesu, zu thun hat. Denn daß sich die irdischen Elemente wie jede andere Speise mit dem leiblichen Organismus der Genießenden vereinigen, wäre eine völlig überflüssige Bemerkung, und hier, wo Justin den wirklichen Genuß des Leibes und Blutes Christi so unverholen bezeugt, gar wenig am Platz. Wir müssen hier auf die doppelte Art des Genusses beim Abendmahle aufmerksam machen; anders nehmen wir die kreatürlichen Elemente Brod und Wein in uns auf, anders den verklärten Leib und das verklärte Blut des Herrn. Den ersteren kommt, wie bekannt, der modus physicus, den letzteren der modus hyperphysicus zu[1]). Die letztere Nahrung geht nicht, wie die natürlichen Substanzen Brod und Wein, nach Art eines jeden Ernährungsprozesses in unser sterbliches, verwesliches, grobmaterielles Fleisch und Blut über, sondern legt in unser ganzes menschliches Wesen einen wohl Fleisch und Blut durchdringenden, aber als Theil des verklärten, unverweslichen Leibes Christi vorerst noch für sich bestehenden Keim zu unserer einstigen Umwandlung (*μεταβολή*); die verklärte Leiblichkeit des Gottmenschen durchwaltet unsern sterblichen Leib wie eine höhere dynamische Potenz, als die Bürgschaft für ihn, daß er einst zu derselben pneumatischen Existenzform verklärt werde. Denn *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται* I. Cor.

[1]) „Nam licet,“ sagt Hollaz a. a. O., „uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo. Panis et vinum ore accipiuntur immediate et naturaliter, corpus et sanguis Christi mediate et supernaturaliter.“

15, 50, wodurch auch die Stelle Hiob 19, 25—27 beziehungsweise ihre Berichtigung findet. Auf irdische Weise werden wir durch das ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς Joh. 6, 56 nicht genährt, es assimilirt sich niemals mit unserem sterblichen Leibe, wie gemeines Brod oder gemeiner Trank, aber es nimmt ihm die absolute Verweslichkeit, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν[1]), es gibt dem Leibe des Todes, wie Gregor von Nyssa[2]) sagt, die Unsterblichkeit wieder, jedoch, fügen wir hinzu, nur erst potentiell, und der ganzen Persönlichkeit die gewisse Hoffnung einstiger Verklärung. Es ist die Speise, die aufs ewige Leben abzielt, φάρμακον ἀθανασίας[3]); ὁ τρώγων, sagt unser Heiland, τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα Joh. 6, 58, wie überhaupt die ganze dortige Stelle von Vers 48 an bis zum Vers 58 einen herrlichen Commentar zu obigen Worten Justins liefert.

In diesem Sinne sagt auch Irenäus[4]): „τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι ἐστὶ φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.“ Wie Sauerteig die Masse durchsäuert, so durchdringt der verklärte Leib des Gottmenschen unsere sterblichen Leiber; er läßt sie im Tode nicht zerstört werden, sondern macht, daß sich die Grundtheile des Körpers, welche die Verwesung zersetzt und auflöst, dereinst wieder vergeistigt, ätherisch verfeinert zu einem körperlichen Organismus vereinen zu unzerstörbarer Einheit. Wie im verweslichen Waizenkorn der Keim des Waizenhalmes liegt, so wird durch die verklärte Leiblichkeit des Gottmenschen in unsern verweslichen Leib ein unverweslicher Keim gelegt, welcher den lebendigen Grundstoff zur Bildung des herrlichen Auferstehungsleibes abgibt, auf daß dann Leib und Seele sich freuen in dem lebendigen Gott.

Wollten wir gleich Ernesti[5]), Herrn Dr. Thiersch und Otto a. a. O. die μεταβολή als einen Ernährungsprozeß annehmen, durch den die τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα, unter welcher, ich wiederhole es, Justin hier nicht die irdischen Elemente, sondern Leib und Blut Christi versteht, zur Leiblichkeit des Genießenden wird, so werden wir zu der Behauptung gedrängt, daß der Leib des Herrn entweder

---

[1]) Ignatius epist. ad Ephes. c. 20.

[2]) Orat. catech. c. XXXVII.

[3]) Ignatius a. a. O.

[4]) Contra haereses lib. IV, 18.

[5]) Antimuratorius in den opusc. theol. Leipzig 1773 S. 31 ff.

auch jetzt noch verweslich ist, oder erst durch unsern Genuß wieder verweslich wird, und nach unserm Tode sammt unserm andern Fleisch und Blut verwest, oder daß der Herr in fortwährend wunderbarer Weise uns trotz seiner Verklärung doch immer noch von seinem frühern Leibe mittheilt. Dem ist aber nicht so. Thiersch weist hiebei auf das bekannte in succum et sanguinem verti hin. Dann befinden wir uns aber hinsichtlich der τροφὴ εὐχαριστ. gänzlich auf physischem Gebiete. Was in succum et sanguinem vertitur, das nährt und erhält uns physisch, und ist den übrigen Vorkommenheiten unseres irdisch-leiblichen Daseins unterworfen. Dieser modus physicus gehört nur den rebus terrenis zu; jene εὐχαριστ. τροφὴ aber, d. h. Christi Leib und Blut im Unterschied von den natürlichen Substanzen Brod und Wein, geht wohl in unser Fleisch und Blut ein, aber nicht in dasselbe über. Geschähe das, so würde unser Leib dadurch niemals für die Auferstehung und Unsterblichkeit zubereitet. Wie es keine Transsubstantiation des Brodes und Weines in das Fleisch und Blut Christi gibt, so gibt es auch keine Transsubstantiation des verklärten Leibes und Blutes Christi in unser materielles Fleisch und Blut. Wenn nun gleichwohl Justin sagt, unser Fleisch und Blut wird genährt, so scheint hier ein Widerspruch zu liegen; dieser Widerspruch löst sich jedoch, sobald wir dem κατὰ μεταβολὴν ἡμῶν sein Recht vindiciren. Daraus resultirt dann auch die besondere Bedeutung des τρέφεσθαι an dieser Stelle.

Das Gegentheilige obiger Behauptung scheint mir Gregor v. Nyssa auszudrücken, wenn er die segensreichen Folgen des Abendmahlsgenusses unter Anderm mit den Worten schildert: „τὸ θανατισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν[1]).“ Sei es, daß Gregor hier den Tod sammt seinen Folgen ganz unberücksichtigt läßt, sei es, daß er ihn als einen Theil des Verklärungsprozesses auffaßt, sei es, daß er diese Worte nur in Rücksicht auf unsere dereinstige μεταβολὴ geschrieben hat: so ist doch so viel gewiß, daß eine derartige μετάθησις unseres verweslichen Leibes in die unsterbliche Leiblichkeit Christi während unseres Erdenlebens mit dem Tode und seinen Folgen unvereinbar wäre. Was wir im Abendmahl genießen, die verklärte Leiblichkeit des erhöhten Gottmenschen, ist ein himmlisches

---

[1]) Orat. catech. c. XXXVII.

Saatkorn, ein Auferstehungssame, der in unsern Leib, wie in die Erde gelegt, zur Frucht erst unsere einstige μεταβολή hat. Diese Nahrung hört erst dann auf, in unserer Leiblichkeit für sich zu subsistiren, wenn unsere nichtigen Leiber ähnlich gemacht sind seinem verklärten Leibe Phil. 3, 21, wenn das Verwesliche angezogen hat das Unverwesliche und das Sterbliche die Unsterblichkeit, wenn der Tod verschlungen ist in den Sieg I. Cor. 15, 54, und unser Blut und Fleisch den Leib und das Blut Christi nicht mehr in Form einer geistlichen Nahrung, einer himmlischen Speise als Unterpfand einer spätern Herrlichkeit empfängt, sondern wenn die menschliche Leiblichkeit selbst nach dem Bilde der verklärten Leiblichkeit des Herrn umgewandelt ist. Das ist die μεταβολὴ ἡμῶν, der uns der gläubige Genuß der verklärten Leiblichkeit Christi entgegenführt, die μεταβολή, auf welche hin, in Bezug auf welche und um welcher willen (κατά) wir schon hienieden gottmenschliches Leben in unsere Leiblichkeit aufnehmen, ohne daß diese vor der Hand aufhörte, eine sterbliche, eine verwesliche zu sein. *Οἴδαμεν δὲ, ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτε ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν* I. Joh. 3, 2. Leib und Blut Christi ist also nur insofern Nahrung für unser Blut und Fleisch, als es soteriologisch auf einen herrlicheren Bestand des letzteren, als der gegenwärtige ist, hinarbeitet, insofern, als es dasselbe nicht einer absoluten Vernichtung anheimfallen läßt, sondern es keimartig mit einer Kraft durchdringt, welche ins Leben quillt. Im Abendmahle sehen wir so eine großartige Prophetie sowohl für den einzelnen irdisch-menschlichen Leib, als für den Gesammtleib, welcher hienieden eines Brodes theilhaftig worden ist I. Cor. 10, 17.

Das ἡμῶν ist demnach nicht, wie die Meisten glauben, auf αἷμα καὶ σάρκες, was dem Zusammenhange nach einer nähern Bestimmung durch das pron. pers. gar nicht bedarf, sondern auf μεταβολή zu beziehen, und κατὰ μεταβολήν heißt hier nicht „umwandlungsweise"[1]), oder „umwandlungsmäßig"[2]), oder, wie Böhringer[3]) es gibt: kraft einer Umwandlung, oder, um von weitern Uebersetzungen abzusehen, wie Rudelbach[4]) nach Albertini, Du Plessis, Gerhard u. A. übersetzt: nach der Umwandlung. Letzteres ist

---

[1]) Thiersch a. a. O.

[2]) Höfling a. a. O. S. 56.

[3]) In s. Kirchengesch. I, 1 S. 74.

[4]) A. a. O. S. 61; auch Engelhardt in Illgens hist.-theol. Zeitschr. 1842, 1.

nicht blos gewagt, sondern es wird damit auch der Präpos. *κατά* eine Bedeutung beigelegt, die sie nicht hat. Selbst katholischen Theologen, denen doch diese Erklärung höchst erwünscht sein müßte, gebietet ihr exegetisches Gewissen, sie zu desavouiren. *Μεταβολή* darf nicht auf *τροφή* bezogen werden; es geht ja schon das *ἐξ ἧς* auf die mit dem Leib und Blut Christi erfüllte Speise, auf die *εὐχαριστ. τρ.* Was sollte das heißen? durch welche *εὐχαρ. τρ.*, d. h. durch welche *τροφή*, die Leib und Blut Christi ist, wird unser Fleisch und Blut nach der Verwandlung der *τροφή* in das Fleisch und Blut Christi genährt? Deshalb dürften auch die Untersuchungen der genannten Gelehrten über *μεταβολή*, denen wir der Transsubstantiationstheorie gegenüber die dankbarste Anerkennung zollen, eine Anwendung auf diese Stelle nicht erleiden. *Κατά* hat hier die Bedeutung in aliquid. Hermann epist. ad Spitzn.: „*κατὰ* praepositio cum genit. conjuncta aut de aliquo aut versus aliquid, et cum accusativo per aliquid et in aliquid ferri significat.“ Ja da *κατά* nach heißt[1]), so steht es auch oft in der Bedeutung von zufolge, oder auch propter wegen; *κατὰ μεταβολὴν ἡμῶν* ist demnach zu übersetzen: in Beziehung auf unsere (einstige) Umwandlung, auf unsere Verklärung hin, unserer (unserm Fleisch und Blut bestimmten) künftigen Umwandlung wegen.

Endlich will ein Recensent[2]) von Otto's Monographie: de Justini Martyris scriptis et doctrina, Jena 1841 sogar das *κατὰ μεταβολήν* als gleichbedeutend mit *μεταβληθείσης* mit *ἐξ ἧς* in Verbindung bringen und übersetzt: „durch diese *μεταβολή* wird unser Fleisch und Blut genährt,“ als bezöge es sich auf die Vereinigung des Leibes und Blutes mit den Elementen. Natürlicher Weise ist er dadurch sogleich genöthigt, da er eine Transsubstantiation doch nicht anerkennen kann, dem *μεταβολή* die Bedeutung einer Immutation, einer Durchdringung zu geben, die ihm nicht eigen ist; *μεταβολή*, *μεταβάλλεσθαι* geht immer auf ein Anderswerden. Sodann hat diese Construktion etwas Tautologisches an sich, denn mit *ἐξ ἧς* ist ja bereits, wie schon bemerkt, auf die für die distributio und sumtio daseiende Leiblichkeit Christi Bezug genom-

[1]) Aber nicht im zeitlichen Sinne von post oder *μετά*, sondern im Sinne von secundum.

[2]) In den Berliner Jahrbüchern f. wiss. Krit. 1842. No. 12.

men; das ἐξ ἧς geht nicht auf den *κοινὸς ἄρτος*, sondern auf die *τροφή* nach der Consekration *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*. Was mit der *τροφή* vorgeht, die Durchdringung, ist bei ἐξ ἧς als bereits geschehen zu denken. Gegenstand des *τρέφεσθαι* ist nicht die *τροφὴ μεταβληθεῖσα*, sondern die *τρ. εὐχαριστηθεῖσα*. Man könnte dem Sinne nach den Satz auch so stellen: Fleisch und Blut des menschgewordenen Jesu ist die gesegnete Speise, durch welche unser Blut und Fleisch in Hinsicht auf unsere (einstige) Umwandlung genährt wird. . .

Allerdings geht schon hienieden mit der Heiligung ein Gestaltgewinnen Christi Gal. 3, 19 in uns vor, was auf den Träger unserer Persönlichkeit, unsere Natur, nicht ohne Einfluß bleiben kann; aber jene Verklärung in sein Bild ist, so lange wir *ἐν τῷ σώματι τοῦ θανάτου τούτου* wandeln Röm. 7, 24, immer nur eine innere, eine geistige; die Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo besteht nur erst nach Herz, Geist und Sinn; das *γέγονε καινὰ τὰ πάντα* ist, so lange das Wort: „von Erde bist du genommen, zur Erde sollst du werden," sein Recht und seine Macht behält, immer nur relativ zu fassen, und das leibliche Kommen zu uns von Seiten des Versöhners kann sich, wiewohl es das *ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* und das *ἐνδύσασθαι τὸν νέον* nach allen Seiten hin[1]) nährt, erweitert und erhöht, bezüglich unserer materiellen Leiblichkeit, solange durch die Sünde Fleisch und Geist in uns entzweit und der Sold der Sünde noch nicht hingenommen ist, nur darauf erstrecken, daß ihr der Keim seines eigenen unsterblichen Leibes eingepflanzt und sie so genährt werde für den Tag der Auferstehung, *κατὰ μεταβολὴν ἡμῶν* Joh. 6, 53 u. 54. Dann wird die sakramentale Gemeinschaft aus ihrer Verborgenheit als durch und durch leibliche in die Offenheit treten, die unio mystica wird substantiell, die Verklärung in sein Bild auch äußerlich sein, und somit der Zweck des heiligen Abendmahls seine schließliche Erfüllung gefunden haben.

Nicht unerwähnt können wir lassen, wie Justins Worte, wenn sie so aufgefaßt werden, wie sie dastehen, ganz und gar das lutherische Abendmahlsdogma in sich schließen, und mit Unrecht läßt

---

[2]) Luther catech. maj. pag. 556: „Jure optimo sacramentum altaris cibus animae dicitur, novum hominem alens et fortificans."

nach unserer Ansicht Hagenbach[1]) das nur in gewisser Beziehung und mit bestimmter Modifikation gelten. Es findet sich hier keine Spur, weder von einem glaubenslosen „bedeuten", von einer symbolischen Fassung, noch von einem übergläubigen „Sichverwandeln," von einer Transsubstantiationsidee; εἶναι ist dem Justin eben εἶναι, ein reales Sein, welches, weil die Elemente bleiben, unter dieser Hülle stattfinden muß. Diese Einfachheit in den Bestimmungen, dieses kindliche Nehmen dessen, was da ist, und so, wie es da ist, bei demüthiger Anerkennung des unerforschlichen Mysteriums (ἐδιδάχθημεν bei Justin), ist ja gerade das Charakteristische des lutherischen Abendmahlsdogmas. Vgl. auch Form. C. (nach Hase) VII, 39 u. 40.

Freilich, wenn Strauß Recht hätte, so würden die Schreiber der Evangelien und nach ihnen auch die apostolischen Väter es gar nicht verstanden haben, wenn man ihnen von einem Genusse des Leibes Christi unter der Gestalt des Brodes gesprochen hätte[2]). Wer sagt das dem Herrn Dr. Strauß? Daß Brod und Wein beim Abendmahl sei, sagt Justin wie der Apostel; daß Leib und Blut Christi da sei, sagt er ebenfalls wie der Apostel. Wie könnte nun das in Wahrheit auf eine andere Weise in Einklang gebracht werden? Uebrigens hätte Justin, so weit wir ihn kennen, wohl den Muth gehabt, jede andere Meinung offen darzulegen. Und wenn dem auch so wäre, wie Strauß meint, wenn auch damals noch nichts durch das Messer der Kritik zerschnitten und durch die Walze gefühlloser Reflexion auseinander gezogen war, so steht es überhaupt einem Jünger des Herrn besser zu, das Brod essen und den Wein trinken, und dabei in heiliger Ehrfurcht und in tiefer Demuth fest glauben: nun gibt mir mein Heiland kraft seines Wortes seinen Leib und sein Blut, und sich dadurch in immer innigere Lebensgemeinschaft mit dem Herrn versetzen lassen, als trotz alles Scheines von Geistesreichthum und Gelehrsamkeit doch zu denen gehören, vor welchen der Apostel Johannes in seinem 2. Briefe V. 7—11 warnt! Die Anschauungsweisen des Herrn Strauß setzen allerdings Reflexionen voraus, welche der heiligen und seligen Intuition der alten Kirche ferne lagen. יִרְאַת יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת steht Prov. 1, 7 geschrieben und das darf man nie vergessen! Aber steht nicht auch noch unsere Zeit vor dem heil. Abendmahl als vor einem hochheiligen

[1]) Dogmengesch. Leipzig 1847 S. 187.

[2]) Leben Jesu, 1. Aufl. Bd. II. S. 437.

Mysterium? Muß nicht auch jetzt noch der tiefste Forscher seine Vernunft an gar vielen Orten gefangen geben unter den Gehorsam Christi? Und thut er's nicht, was ist's dann?![1]) — —

Sonderbar ist es, daß auch die röm.-kathol. Kirche an dieser Stelle Justins den prägnantesten Ausdruck ihrer Opfertheorie finden will. „Justin," sagt Döllinger[2]), „stellt das Brod und den Wein der Eucharistie als das den Christen eigenthümliche Opfer dar; was aber dieses Brod und dieser Wein seien, das hat er in seiner größern Apologie erklärt, nämlich Leib und Blut des menschgewordenen Jesus; folglich ist der Leib und das Blut Christi in der Eucharistie das Opfer der Christen, welches dargebracht wird." Wir haben hier einen Ober- und Untersatz, auf welche mit großer Keckheit eine conclusio gebaut ist. Ober- und Untersatz erweisen sich jedoch als falsch; wie nun der daraus gezogene Schluß sein kann, läßt sich denken. Fürs Erste war Brod und Wein nicht das den Christen eigenthümliche Opfer, sondern das sichtbare Zeichen dafür, die sinnliche Darstellung desselben. Das eigenthümliche Opfer der Christen waren Gaben des Herzens, Lob und Dank. Ferner erklärt Justin nicht das Brod und den Wein des Döllinger-schen Obersatzes, nicht die Substanzen, welche die Christen als Substrat ihres Dankopfers auf den Altar legten, für Fleisch und Blut des menschgewordenen Jesu, sondern das Brod und den Wein, welches die Abendmahlsgäste nach geschehener Consekration beim Abendmahl empfingen. Folglich ist der Leib und das Blut Christi in der Eucharistie nicht das den Christen eigenthümliche Opfer, sondern die Himmelsspeise, welche der Herr unter Brod und Wein den Seinen mittheilt. Auf wahrhaft sophistische Weise wird demnach hier confundirt, was gänzlich auseinander zu halten ist. Es muß bei

---

[1]) Das müssen wohl nach Strauß unverständige Leute gewesen sein, die apostolischen Väter, die wie z. B. Ignatius im Briefe an die Trallier Kap. 9 also schreiben konnten: „Obturate aures vestras, cum vobis quispiam loquitur sine Jesu Christo, qui ex genere Davidis, qui ex Maria; qui vere natus est, edit et bibit, vere persecutionem passus est sub Pontio Pilato; vere crucifixus et mortuus est, videntibus coelestibus, terrestribus et subterraneis; qui et vere resurrexit a mortuis, resuscitante ipsum patre ipsius, secundum similitudinem, qua et nos, ipsi credentes, ita resuscitabit pater ipsius in Christo Jesu; sine quo veram vitam non habemus."

[2]) Die Lehre von der Eucharistie in d. 3 ersten Jahrh. Mainz 1826.

der Eucharistie der alten christlichen Kirche das, was von der Gemeinde dem Herrn dargebracht wurde, strenge geschieden bleiben von dem, was die Gemeinde vom Herrn empfing. Das Sakrificielle darf nicht vermengt werden mit dem Sakramentalen, sonst kommt eine Confusion in die Berichte der Väter, welche eine ruhige Forschung nach Wahrheit nicht fördert, sondern hindert. Die eigentliche oblatio, die *προςφορά* der Gemeinde war Dankopfer, das sich in der Darbringung der Erstlinge gleichsam verkörperte. *Εὐχαριστίαι* und zwar *ὅση δύναμις*, Dankopfer, wie für die Gaben der Natur, so für die übrigen göttlichen Segnungen, besonders für die Gnaden der Erlösung, woran sich Bitten- und Fürbittengebete reihten, kamen von der Gemeinde aus vor den Herrn. Diesem Geistes-, Herzens- und Gebets-Opfer dienten die auf den Altar niedergelegten irdischen Substanzen, als Repräsentanten aller Wohlthaten des Schöpfungs- und Erlösungswerkes, zum Symbol. Was aber sodann folgte, steht mit diesem materiellen Substrat des *εὐχαριστεῖν* der Gemeinde, einem *κοινὸς ἄρτος* und einem *κοινὸν πόμα*, nur insofern in Verbindung, als es der Herr benutzte als medium, um den Gläubigen seinen Leib und sein Blut mitzutheilen[1]. Nun handelt der Herr, nun gibt der Herr, und die Gemeinde empfängt; die Begriffe *μετασχεῖν τῆς εὐχαριστίας*, *λαμβάνειν σάρκα καὶ αἷμα Ἰησοῦ σαρκοπ.*, *τρέφεσθαι ἐκ τροφῆς εὐχαριστηθείσης*, *μεταδοῦναι σῶμα καὶ αἷμα* in unserer Stelle beziehen sich sammt und sonders, wie jeder Unbefangene sich leicht überzeugt, auf den sakramentlichen Genuß, und nicht auf das sacrificium der Gemeinde. Von dem, was die Gemeinde dem Herrn darbringt, oder vom sacerdos in ihrem Namen darbringen läßt, von dem *προςφέρειν τὰς εὐχαριστίας* ist hier auch nicht mit einer Sylbe die Rede. Ueberhaupt liefert die obige Stelle bei Döllinger ein klares testimonium dafür, wie schlimm die römische Kirche jedesmal berathen ist, so oft — und das ist nicht selten! — sie etwas beweisen will, und um ihre Falsa zu stützen, beweisen soll, was doch nicht bewiesen werden kann[2].

---

[1]) Gründlicher, gelehrter und klarer kann die ächte christliche Opferidee im Unterschiede von der Verkehrung im kathol. Meßopfer nicht dargelegt werden, als es geschehen ist von Höfling a. a. O.

[2]) Freilich will Döllinger in seiner Schrift: Hippolytus und Callistus oder die röm. K. in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts (Regensburg 1853)

So hätten wir denn im Zusammenhang mit der voranstehenden Frage die ganze Stelle Justins, soweit es uns für unsern Zweck als nöthig erschien, einer kritischen Behandlung unterworfen. Auf irgendwelche Vollständigkeit Anspruch zu machen, kann uns jedoch nicht in den Sinn kommen, da wir recht gut wissen, wie Vieles aus der ältern und neuern Literatur (z. B. Semisch, Baur, Ebrard u. s. w.) wir übergehen mußten, was uns in unserer Lage

---

S. 345, welche die Widerlegung namentlich eines Theils der Bunsen'schen Schrift sich zum Ziele gesetzt, nichts davon wissen, daß die Väter vor Cyprian beim Abendmahl an kein Opfer im römischen Sinne gedacht hätten, und er triumphirt, bei seinen Untersuchungen über Hippolyt eine Stelle gefunden zu haben, welche „mit einer jeder Umdeutung Trotz bietenden Bestimmtheit" eben den Leib des Herrn selber als den Gegenstand und Inhalt des täglichen Opfers der Christen darstelle. Sehen wir jedoch näher zu, so treffen wir, wie oben, die Combination zweier aus verschiedenem Zusammenhange herausgerissenen Stellen. Der Schluß einer kleinen Straf- und Ermahnungsschrift Hippolyts an die Juden wird zusammengestellt mit einigen Worten aus einem Fragmente Hippolyts, in welchem er Spr. Sal. 9, 1—5 zu erklären sucht (Hippol. opp. ed. Fabr. l, 282). Im ersteren wird vom Abendmahle in einer ganz speciellen Beziehung der Ausdruck Opfer gebraucht; „worin aber dieses Opfer bestand", wird aus letzterem herausgezogen. Meines Erachtens liegt den Worten Hippolyts im gen. Fragmente nur die Anschauung einer Opfermahlzeit zu Grunde, welche „εἰς ἀνάμνησιν" an das Einsetzungsmahl des Herrn selbst stattfinde. Hipp. war mit einer Stelle des A. T. beschäftigt. Wie nahe lag ihm der Gedanke an das Passahlamm, an das Passahmahl, das Vorbild des Abendmahls! Und wie sehr brachte es die Stelle in den Sprüchen selbst mit sich, von dem mit dem Opfertode Christi auf Golgatha so eng verbundenen Mahle Ausdrücke zu gebrauchen, welche jetzt mit leichter Mühe in den Dienst der röm. Opfertheorie genommen werden können! Sodann ist ja das h. Abendmahl auch ein Opfermahl, der ganze Abendmahlsakt eine Opferhandlung der Gemeinde im neuen Bunde: es fand ferner seitens der Gemeindeglieder eine Darbringung von Gaben, δῶρα, oblationes statt, aus welchen die zur Administration des Sakraments nöthigen Elemente genommen wurden. Und diese Oblationen waren nicht etwa blos äußerliche Ceremonieen, sondern galten als Ausdruck des Begehrens, am Sakramente Theil zu nehmen. Beziehungen genug, die einen Hippolyt, den Zeitgenossen Tertullians, was bezüglich der Sprache nicht ohne Belang ist, so schreiben lassen konnten, wie er in jenem Fragm. geschrieben hat, ohne daß sich daraus etwas für die spätere Opfertheorie folgern ließe. Es wird ungeachtet des Hippolytischen Fragments und der Döllinger'schen Auslegung bei dem unumstößlichen Resultate der Höfling'schen Untersuchungen sein Verbleiben haben.

nicht zugänglich war. In Bezug auf die behandelte Stelle kann man sich nur freuen, daß wir bei dem ältesten Kirchenlehrer nach den Aposteln und den apostolischen Vätern ein so lauteres Bekenntniß der vollen evangelischen Wahrheit antreffen, was um so mehr Anerkennung verdient, da Justin der Evangelist im Philosophenmantel war. Gäbe es lauter solche Philosophenmäntel, so gäbe es viel weniger philosophischen Wind, der dem Evangelium entgegenbläst, aber desto mehr philosophische Wahrheit, die, wie Justin, der Vertheidigung des Evangeliums Geist und Wort weiht. Ohne wahres Bekenntniß zum Christenthum erweist sich alles Philosophiren als Nichts [1])! —

---

[1]) Vorstehende Arbeit lag bereits längere Zeit fertig, als ich in den den ersten Tagen des Jahres 1856 das Werk von Harnack: Der christliche Gemeindebegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter (Erlangen 1854) angezeigt las. Ich fand in diesem vortrefflichen Buche S. 270 ff. mehrere meiner obigen Behauptungen bestätigt, was ich mit großer Freude bekenne. Nur einzelne Bemerkungen seien mir noch erlaubt. Herr Prof. Harnack sagt ganz richtig: Justin will aussagen, was den Christen das Abendmahl ist; wenn er aber beifügt: „und daß die Thatsache, hier Fleisch und Blut zu genießen, eben so fest steht wie die andere der wirklichen Fleischwerdung ihres Heilandes," so glaube ich doch, es sei der Sinn Justins nicht ganz genau getroffen. Justin will allerdings aussagen, was den Christen das Abendmahl ist; um aber das so deutlich wie möglich zu sagen, wendet er die Parallele an, nimmt er Bezug auf die Inkarnation, nicht insofern sie blos eine Thatsache ist, sondern insofern sie eine ἕνωσις von einem Zwiefachen in sich schließt. Bei der Inkarnation ein Zwiefaches und in der Eucharistie ein Zwiefaches; dort eine ἕνωσις, hier eine ἕνωσις; dort Mensch und doch Gott, hier Brod und Wein und doch Leib und Blut. Hätte er blos die beiden Thatsachen, wirkliche Fleischwerdung und wirklichen Genuß des Leibes und Blutes in ihrer Gewißheit bezeugen wollen, so hätte er durch ὃν τρόπον und οὕτως καί nicht auf die Art des Parallelisirten hindeuten dürfen. Sein ganzes Streben geht dahin zu zeigen, was es mit dem Brode und dem Tranke im Abendmahle auf sich habe; daß etwas dabei sei, was Brod und Wein erst zur Eucharistie macht. *Κατὰ μεταβολήν* übersetzt Herr Prof. Harnack ebenfalls „umwandlungsweise", faßt aber gleichwohl die Worte als Wirkung des h. Mahles. Ich kann hierbei nur auf das in der Abhandlung Gesagte verweisen. Nimmt man die Worte so, so ist den erhabenen Aussagen unseres Kirchenvaters über das h. Mahl der Nerv genommen, die Spitze abgebrochen. Der Hauptzweck des Abendmahls geht immer auf die Zukunft, namentlich in Rücksicht des Leibes. Siehe Joh. 6. Dort erst in jenem Leben wird sichs entfalten, was der Herr uns hienieden mit seinem Leib und Blut gegeben hat. Wie die σωτηρία ἡμῶν nicht auf dieses irdisch-zeitliche Leben (vor-

zugsweise) geht, so beziehen sich auch die Worte κατὰ μεταβολὴν ἡμῶν, welche sammt den damit verbundenen jenen correspondiren, auf den Tag, da der Herr von dem Gewächs des Weinstocks neu mit uns trinken wird in seines Vaters Reich Matth. 26, 29. Daß in den bezüglichen Worten Justins das V. U. nicht gemeint sein kann, beweist Herr Prof. H. scharf und treffend. Nur nimmt auch er einen εὐχῆς λόγος an, und sieht darin eine Zusammenfassung des Irenäischen λόγος und ἔκκλησις τοῦ θεοῦ. Ich kann jedoch weder in dem λόγος τοῦ θεοῦ wie es Irenäus braucht, noch in der ἔκκλησις τοῦ θεοῦ einen λόγος ὁ παρὰ Χριστοῦ anerkennen; darum ist mir der Ausdruck bei Justin weiter nichts als die Einsetzungsworte. Auch kann ich es nicht beweisen, aber ich glaube, daß, wo wir an einer Präposition eine Elision sehen, das folgende die Elision veranlassende Wort jedesmal von der die Elision erleidenden Präposition abhängt; so hier εὐχῆς von δι'. —

IV.

Aphorismen über die Abendmahlsliturgie.

I.

Von der Präfation und ihren Theilen.

Die lutherische Kirche versteht unter dem Sakramente des Altars ein heiliges Mahl, bei welchem kraft der Einsetzung des Herrn den Genießenden in, mit und unter den gesegneten Elementen des Brodes und Weines der Leib und das Blut Jesu Christi zu Theil wird. Die Communion ist die höchste Handlung der christlich-kirchlichen Gemeinschaft. Die Abendmahlsfeier bildet den eigentlichen Schluß- und Culminationspunkt des Gottesdienstes, auf welchen alles Vorhergehende, Gebetsdienst und Predigt, Gesang und Gemeindegebet vorbereiten und hinleiten will. Liturgisch ist das von hoher Wichtigkeit. Hier, und nirgends anders, haben wir darum fürs Erste den Keimpunkt für die ganze liturgische Entwicklung der Kirche zu suchen; vom Centrum des Gottesdienstes ging die Bildung der einzelnen liturgischen Formen aus; um dasselbe herum gruppirte sich allmählig ein ganzes Formular. Sodann werden die Cultusakte, welche mit dem Höhepunkte des Cultus zusammenhingen, naturgemäß am frühesten der subjektiven Willkühr entnommen worden sein, und eine feste Gestalt angenommen haben.

Ueber die wesentlichen Bestandtheile des heiligen Abendmahls spricht sich unser Erlöser selbst aus. Wir verweisen auf die vierfache Relation bei den ersten drei Evangelisten Matth. XXVI, 26—30, Marc. XIV, 22—26, Luc. XXII, 19 und 20 und bei Paulus I Cor. XI, 23—26, während in den folgenden Versen 27—32 vgl. mit II. Cor. XIII, 5 und Gal. VI, 4 die Nothwendigkeit der vorher-

gehenden Selbstprüfung, also implicite die apostolische Vorschrift der Beichte enthalten ist. Der Herr nahm die Elemente, dankte und theilte sie dann mit bestimmten Darreichungsworten an die Jünger aus. Ohne Consekration und Distribution ist somit die Feier des h. Abendmahls nicht möglich, und geschieht sie gleichwohl, so geschieht sie dem Herrn und seinem Worte zuwider.

Alles aber, was diesen beiden Hauptstücken des Altarsakraments als Einleitung vorhergeht, sämmtliche Antiphonieen und Gebete gehören der kirchlichen Entwicklung und ihrem Triebe nach einer vollständigen Abrundung dieser heiligen Feier an. Der erste Theil dieser Einleitung nun, also gleichsam wieder die Introduktion der Einleitung, deren einzelne Stücke mit einander ein Ganzes bilden, wird praefatio genannt.

Keineswegs kommt dieser Name erst, wie Mabillon[1]) meint, in den Missalibus Gallicanis vor, sondern Cyprian († 14. Septbr. 258) führt ihn schon in seiner Erläuterung des Vater Unsers (de oratione Dominica) an, und zwar, wie es den Anschein hat, als einen bereits gebräuchlichen. Er sagt da, wie nothwendig es sei, daß man seine ungetheilte Andacht den Abendmahlsgebeten zuwende, weßhalb auch, fährt er fort, der Priester vor dem Gebete die Herzen der Brüder durch vorhergehende Präfation (praefatione praemissa) bereit macht, indem er spricht: „Die Herzen in die Höhe!" um, während das Volk antwortet: „erheben wir zum Herrn (wir erheben sie zum Herrn)", zu erinnern, daß man sich jetzt ausschließlich mit dem Herrn beschäftige. Seine eigenen Worte lauten also: „Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut, dum respondet plebs: habemus ad Dominum, admoneatur, nihil aliud se quam Dominum cogitare debere."

Demnach reicht wohl der Ursprung dieses Namens in den Anfang des 3. Jahrhunderts, oder schon in das 2. Jahrhundert zurück, ja ihrem eigentlichen Wesen nach, als Dank- und Lobgebet, dürfte sich die Präfation sogar als apostolische Einrichtung dokumentiren. Gewiß beziehen sich die Worte 1. Cor. XI, 34: *τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι* (das Andere will ich ordnen, wenn ich komme) besonders auf die ganze Feier des heiligen Abendmahles. Der Zu-

[1]) De liturgia Gallicana I, 13.

sammenhang mit den vorausgehenden Versen spricht wenigstens dafür.

Es wird nun gut sein, gleich von hier aus eine kleine Rundschau zu halten auf dem Felde der altkirchlichen Literatur, bei der wir uns allein unsere Notizen sammeln konnten. Eines wird uns schon hierbei nicht entgehen, nämlich die allmählige Entstehung bestimmter Formen, sowie die Ausbildung und Erweiterung der einmal entstandenen. Aber auch abgesehen von allen Zeugnissen würde überhaupt schon das natürliche Gesetz organischer Entwicklung, welches namentlich auf die apostolische Kirche anzuwenden wir die vollste Berechtigung haben, die Annahme einer gewissen Fixirung der urchristlichen Gottesdienstformen nothwendig machen.

In den Schriften der sogenannten apostolischen Väter finden wir nur allgemeine Andeutungen über das Abendmahl, aber nichts Näheres über die Administration desselben. So lesen wir in dem unter dem Namen des Barnabas auf uns gekommenen Briefe nur von einer humana oblatio, worunter wir die auch in den kanonischen Büchern des neuen Testaments geforderten persönlichen Opfer der Herzen und des Wandels der Christen zu verstehen haben.

Polycarp und Hermas haben zwar Ermahnungen zum Gebet, zur Fürbitte, zur Wohlthätigkeitsübung, aber vom Abendmahle erwähnen sie nichts. Auch in den sieben Briefen des Ignatius findet sich verhältnißmäßig äußerst wenig. Er fordert eine einheitliche Feier der Eucharistie von Seiten der ganzen Gemeinde und Kirche. Weil Alle einerlei geistlicher Speise und einerlei geistlichen Trankes theilhaftig werden, so sollen auch Alle als Ein Leib sich darstellen. Ist die Stelle in der Epistel an die Smyrnäer Cap. 8 ächt, so enthielte sie den Beweis, daß die Consekration nur vom Bischofe (*οὐκ ἐξόν ἐστι, χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου κτλ.*) oder in dessen Auftrage verrichtet worden sei.

In dem für ächt erklärten 1. Briefe des Clemens Romanus an die Gemeinde zu Corinth Cap. 44 liegt wiederum nur eine allgemeine Andeutung in dem *προςφέρειν τὰ δῶρα*, welches sich auf die liturgischen Gebete bezieht, unter welchen seitens der Vorsteher die Oblationen der Gemeindeglieder vor Gott gebracht wurden.

Flavius Justin der Märtyrer, welcher zu Anfang des 2. Jahrhunderts wahrscheinlich im Jahre 103 zu Neapolis geboren, und im J. 165 zu Rom enthauptet wurde, ist der älteste Kirchen-

vater, der uns über die Abendmahlshandlung Bericht erstattet. Obgleich er sich in Ansehung des eigentlichen Liturgischen noch sehr kurz faßt, und wie sehr auch zu bedauern ist, daß er die bei der Abendmahlsfeier gesprochenen Gebete, die Consekrations- und Distributionsformel mit Stillschweigen übergeht: so lassen sich doch aus dem summarisch angegebenen Inhalte einige sichere Schlüsse ziehen. Wir heben hier aus dem, was er in der ersten seiner beiden Apologieen über den Cultus der Christen seiner Zeit sagt, dasjenige heraus, was auf das heilige Abendmahl Bezug hat. An zwei Stellen referirt Justin gegen das Ende der Apologie hin über den Abendmahlsritus. Die 1. Relation steht mit der über die Taufe in Verbindung und sagt aus, was nach der Einführung der Getauften in die Gemeindeversammlung zu geschehen pflegte, und die 2. schließt sich dem Berichte über den Sonntagsgottesdienst an.

Hören wir den ersteren Bericht: „Nach beendigtem Gebete (für den Täufling, der in der Brüder Mitte eingeführt ward, für uns, und für alle andern) begrüßen wir einander mit dem Kusse. Darauf wird dem Vorsteher der Brüder Brod gereicht und ein Kelch mit Wein, gemischt mit Wasser. Dieser nimmt es, bringt Lob und Preis dar dem Vater aller Dinge durch den Namen des Sohnes und des heil. Geistes, und führt das Dankgebet des Weitern (*ἐπὶ πολύ*) aus, daß wir so hoher Gaben von ihm gewürdigt sind. Hat der Vorsteher also die Gebete und die Danksagung geendigt, so sagt das ganze gegenwärtige Volk beistimmend Amen. Darauf reichen die bei uns sogenannten Diakonen jedem der Anwesenden von dem gesegneten Brod und Wein."

In voller Uebereinstimmung mit dieser Relation lautet die zweite: „Wenn unser Gebet nach der Predigt zu Ende ist, so wird Brod und Wein und Wasser herbeigebracht, und der Vorsteher bringt wie Gebete, so auch Danksagungen, so weit er es vermag (*ὅση δύναμις αὐτῷ*) dar, und das Volk spricht beifallend Amen. Nun beginnt die Austheilung, und jeder empfängt von den gesegneten Elementen. Den Abwesenden wird es durch die Diakonen zugeschickt."

Das *ὅση δύναμις αὐτῷ* (soweit er es vermag) in diesem Bericht entspricht ganz dem *ἐπὶ πολύ* (des Weitern) im ersten[1]), und deutet

---

[1]) Diese beiden Ausdrücke sind ganz gleich dem *ὅσον δυνάμεθα* in der

jedenfalls schon das Mehrgliedrige dieser Handlung an, obgleich Justin eine nähere Auseinandersetzung, als seiner Absicht ganz ferne liegend, unterläßt. Von der vorgeblichen Bezugnahme Justins auf das Gebet des Herrn bei der Eucharistie soll weiter unten die Rede sein.

Werfen wir nun einen Blick auf Irenäus, so hat auch er in ritueller Hinsicht wenig; doch gebraucht er, indem er das trügerische Wesen des Theosophen Markus, welcher den Wein auf besondere Weise consekrirte[1]), zurückweist, schon alle bei der Administration des Abendmahls gebräuchlichen Ausdrücke. Hervorzuheben dürfte nur noch ein Doppeltes sein. Fürs Erste, daß Irenäus schon eine der Relation der apostolischen Constitutionen entsprechende Gebetsformel im Auge hat, nämlich die Anrufung des heiligen Geistes, die *ἔκκλησις* (= *ἐπίκλησις*) *τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Er sagt in einem der von Pfaff aufgefundenen und herausgegebenen Fragmente: *τὴν προςφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα ἅγιον*, was ganz den Worten im Werke contra haer. IV, 18, 5: *ἄρτος προλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ* entspricht. Weiter verdient Erwähnung, daß der Ausspruch contra haer. IV, 17: „panis, in quo gratiae actae sunt“ auch bereits eine Mehrheit von Gebeten bei der Abendmahlsfeier vermuthen läßt.

Nicht viel mehr finden wir für die Geschichte des Ritus bei Clemens Alexandrinus und bei Origenes. Bei dem Ersteren dürfte seine Unterscheidung von einem doppelten Blute Christi (*τὸ μὲν σαρκικὸν, τὸ δὲ πνευματικόν*) und die vorbildliche Beziehung auf das Abendmahl, welche er in dem von Melchisedek dem Abraham gereichten Brod und Wein sieht, von nur untergeordneter Bedeutung sein. Bemerkenswerther ist die Stelle Strom.[2]) VII, 7:

Stelle const. apost. VIII, 12: *εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ παντοκράτορ, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα.*

[1]) Stifter der Sekte der Markosier. Er bewirkte durch seine im Dienste der Zauberei stehende Consekration, daß der mit Wasser gemischte weiße Wein in rothen Wein und Blutstropfen verwandelt, ja selbst vermehrt wurde. Auch bezüglich der Taufe hatte diese Sekte eigenthümliche Gebräuche. Doch waren sie selbst unter sich nicht einig. Vgl. hierüber Neander, Entwicklung der gnostischen Systeme S. 180—183.

[2]) Benannt von der Mannigfaltigkeit des Inhalts und dem Unsystematischen der Behandlung.

αὐτίκα θυσίαι μὲν αὐτῷ εὐχαί τε καὶ αἶνοι καὶ αἱ πρὸ τῆς ἑστιάσεως ἐντεύξεις τῶν γραφῶν· ψαλμοὶ δὲ καὶ ὕμνοι παρὰ τὴν ἑστίασιν πρό τε τῆς κοίτης.... διὰ τούτων ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ θείῳ χορῷ κτλ. Hiermit ist also ausgesagt, daß bei der Abendmahlsfeier *αἶνοι, εὐχαί, ἔντευξις τῶν γραφῶν, ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι*[1]) und ein *ἑνοποιεῖν τῷ θείῳ χορῷ* stattfand, worin man eine Hinweisung auf das Sanctus nach dem Präfationsgebet erblicken darf.

Der Letztere, Origenes, lehrt uns nur in einer Homilie zum Exodus die Sorgfalt erkennen, die man auf die Bewahrung des consekrirten Brodes verwandte. „Cum omni cautela, sagt er, et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur.“

Gehen wir zu Tertullian über, so finden wir in seiner von Joh. Friedr. Kleuker übersetzten und mit Anmerkungen erläuterten Schrift adv. gentes cap. 39 eine allgemein gehaltene Beschreibung der gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen, und außerdem in de corona militis cap. 3 einige Bemerkungen über die Verwaltung des Sakraments: „Nec de aliorum manu eucharistiae sacramentum quam praesidentium sumimus.“ Ferner mit Rücksicht auf die Sorgfalt bei der Communion: „Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram, anxie patimur.“ Sodann de oratione cap. 14 den Ausdruck: sacrificiorum orationes. Wir übergehen hier die vielen Deutungen dieser Worte, und namentlich die Art, wie Döllinger sie für die Opfertheorie auszubeuten sucht, und sagen sogleich in Uebereinstimmung mit Höfling: Zum Unterschied von andern Gebeten, welche auch sacrificia sind, nennt Tertullian hier jene *εὐχαριστίαι* und *αἰτήσεις*, die sich als Bitt- und Fürbitt-Gebete an die Dankgebete der Gemeinde anschlossen, sacrificiorum orationes, weil sie die Gabenopfer der Gemeindeglieder, und die aus diesen genommenen Abendmahlselemente zu ihrem natürlichen Substrate haben. Hat der Cultus überhaupt sacrificielle Natur, so eignet diese Bedeutung auch der Abendmahlshandlung; sie ist subjektiv betrachtet Gemeindeopfer. Alle einzelnen Momente der Eucharistie, das Darbringen sowie das Danken,

---

[1]) Auch Justin spricht bei Erwähnung der Eucharistie Apol. I, 13 schon von solchen *ὕμνοις*.

das Bitten wie das Segnen, das Austheilen wie das Empfangen, gehören zu dem geistlichen sacrificium, in dem die Gemeinde sich als das königliche Priesterthum, als das Volk des Eigenthums in Wort und That bewährt. Was ist demnach passender, als die Gebete bei dieser Feier orationes sacrificiorum zu nennen? — Rituell wichtig ist für uns dieser Ausdruck insofern, als wir auch an ihm wahrnehmen, daß sich schon zu Tertullians Zeit (160—220) eine Vielheit von Gebeten bei der Eucharistie ausgebildet hatte.

Bei dem allen erkennt dieser Kirchenlehrer im Ritus der Kirche die Berechtigung eines geschichtlichen Bildungselementes an, indem er sagt: „Sine ullius scripturae instrumento, solius traditionis titulo, et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus.“

Dem carthaginiensischen Bischof Cyprian, zu dem wir nun übergehen, können wir schon mehrere Notizen über das Rituale entnehmen. Er spricht von der täglichen Communion; in seiner Schrift de oratione Dominica sagt er: „eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus.“ Er spricht epist. 75 von einem sacramentum solitae praedicationis, was auf eine allgemein bekannte Art und Weise, ja vielleicht schon auf ein gewisses Formular schließen läßt. Es ist das dieselbe Epistel, in welcher sich auch jenes Sendschreiben des Bischofs Firmilianus von Cäsarea in Kappadocien an Cyprian über die Administration des Abendmahls durch eine Weibsperson findet. Rudelbach[1]) will in dem dort vorkommenden Ausspruch Firmilians „invocatio non contemptibilis“ eine Hindeutung auf den mehrgliedrigen Inhalt der praefatio wahrnehmen. Ich glaube, daß dieses nicht richtig ist. Wir haben vielmehr hier nur die Andeutung eines freien Gebetes von Seite jenes Weibes vor uns[2]), was sich auch schon aus dem Gegensatze zu der solita praedicatio ergiebt. Die Stelle selbst wird dieß klar machen: Atqui illa mulier, sagt Firmilian, ... inter cetera, quibus plurimos deceperat, etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et

---

[1]) Die Sakrament-Worte §. 21.

[2]) Und zwar glaube ich, daß wir unter dieser invocatio nichts anderes, als die schon berührte invocatio spiritus sancti zu verstehen haben, welche dieses Weib in formell freier, aber reell so würdevoller Weise vollzog, daß es Firmilian eine invoc. non contemptib. nennt.

Eucharistiam facere simularet, et sacrificium Domino non sine sacramento solitae praedicationis offerret.

Harnack[1]) sieht in dieser solita praedicatio bestimmt die ἀνάμνησις der Leiden des Herrn und die Recitation der verba testamenti gemeint, was freilich nicht zu erweisen sein dürfte, aber eben so wenig bestritten werden kann. — Cyprian erwähnt ferner der Sitte, den Communikanten die Eucharistie in die Hand zu geben, wie man allerdings die Stelle in seinem 58. Briefe wird zu fassen haben: „Armemus et dextram gladio spiritali, ut eucharistiae memor, quae Domini corpus accepit, ipsum complectatur.“ Auch hat er über den Gebrauch des Wassers bei der Communion einen Brief hinterlassen: epist. 63 ad Caecilium de sacramento Dominici calicis. Der in Afrika damals sehr verbreiteten, der sogenannten Wassercommunion günstigen Stimmung setzt er das ernste Wort entgegen: „admonitos autem nos scias, ut in calice offerendo Dominica traditio servetur, neque aliud fiat a nobis, quam quod pro nobis Dominus prior fecerit, ut calix, qui in commemorationem ejus offertur, mixtus vino offeratur. Nam cum dicat Christus: ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum.“ Auffallend bleibt hierbei nur, daß Cyprian, dem sonst die hohe Bedeutung der Einsetzung nicht entgeht, hier und an andern Stellen von einem calix vino mixtus spricht, ohne jedoch den Beweis zu liefern, daß Christus bei der Einsetzung wirklich κρᾶμα gebraucht habe.

Wir gehen nun einen Schritt weiter und wenden uns zu den apostolischen Constitutionen. Diese διατάξεις ἀποστολικαί, wie sie auch heißen, in acht Büchern, haben sich wahrscheinlich im Laufe des 2. und 3. Jahrhunderts successiv gebildet, genossen als Sammlungen angeblich apostolischer Kirchengesetze zu allen Zeiten großes Ansehen, und sind heute noch eine reiche Fundgrube für die ganze christliche Archäologie. Scheint nun auch das eine ausgemachte Sache, daß die in ihnen vorliegende Liturgie nirgends, weder im Occident noch im Orient, zur Einführung gekommen ist, so blieb sie für die ganze weitere liturgische Entwicklung doch von der allergrößten Bedeutung. Von der Liturgie des Cyrill an bis zum liber

[1]) Der christliche Gemeindegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter S. 404.

sacramentorum Gregorii M., qualiter missa Romana celebratur, tragen sie alle den dort ausgeprägten liturgischen Typus.

Da heißt es im 57. Kap. des II. Buches: „Nach dem Gebete sollen sich einige Diakonen mit den zur Eucharistie erforderlichen Opfergaben beschäftigen, und dem Leibe des Herrn mit Ehrfurcht dienen. Andere aber sollen die Aufsicht über das Volk führen und es in Ruhe erhalten. Der dem Bischof oder Presbyter (*τῷ ἀρχιερεῖ*) assistirende (*παρεστώς*) Diakon aber soll zum Volke sprechen: Keiner müsse wider den andern sein! Keiner in Heuchelei! Hierauf sollen sich einander die Männer den Männern und die Weiber den Weibern den Kuß im Herrn ertheilen. Aber niemand müsse dieß treulos thun, wie Judas den Herrn durch einen Kuß verrieth. Hierauf soll der Diakon beten für die ganze Kirche, für die ganze Welt und ihre Bestandtheile, und für die Früchte; für die Priester und die Regenten, für den Bischof und den König und für den allgemeinen Frieden. Hierauf soll der Bischof dem Volke den Frieden anwünschen und dasselbe segnen, wie schon Moses den Priestern befahl, dasselbe zu segnen. Nun bete auch der Bischof und spreche: Errette dein Volk, o Herr, und segne dein Erbtheil, welches du dir durch das theure Blut deines Gesalbten erworben und zu eigen gemacht, und welches Du zu einem königlichen Priestergeschlecht und zu einem heiligen Volke berufen hast! — Hierauf geschehe das Opfer (*ἡ θυσία*)[1]), während das Volk stehet und still betet. Wenn es dargebracht ist, empfange jeder Einzelne der Ordnung und Reihe nach den Leib des Herrn und sein köstliches Blut, indem Alle mit Ehrfurcht und Scheu, wie zu einem Könige, nahen. Die Weiber sollen, wie es die Ordnung erfordert, mit verhülltem Haupte hinzutreten. Die Thüren müssen bewacht werden, damit nicht ein Ungläubiger oder Ungeweihter (*ἀμύητος*) den Zutritt erhalte."

Sodann finden sich im VII. Buche liturgische Formulare für die Eucharistie. Kap. 25 lesen wir: „Ihr sollt *περὶ εὐχαριστίας* also sprechen: Wir danken Dir, unser Vater, für das Leben, welches Du uns durch Jesum, Deinen Sohn, geoffenbaret hast, durch welchen Du Alles geschaffen, und durch welchen Du für das Ganze

---

[1]) Vgl. lib. II, 25: „*αἱ τότε θυσίαι, νῦν εὐχαὶ καὶ δεησεις καὶ εὐχαριστίαι*“, und II, 53: „*δῶρον δὲ ἔστι θεῷ ἡ ἑκάστου προςευχὴ καὶ εὐχαριστία.*“

sorgest, welchen Du gesandt, damit er um unseres Heiles willen Mensch werde, welchen Du leiden und sterben ließest, welchen Du auferwecket, zur Herrlichkeit erhoben, und zu Deiner Rechten gesetzt, und durch welchen Du auch uns die Auferstehung vom Tode verheißen hast. O Herr, allmächtiger und ewiger Gott! so wie dieß hier aus getrennten Theilen bestand und zu Einem Brode zusammengebracht worden, so bringe auch Deine Kirche von den Grenzen der Erde zu Einem Reiche zusammen! Wir danken ferner Dir, unserem Vater, für das theure Blut Jesu Christi, welches für uns vergossen worden ist, und für seinen theuren Leib, dessen Vorbilder wir hier darbringen, da er selbst uns befohlen, daß wir seinen Tod verkündigen sollen, durch welchen Dir sei Ehre in Ewigkeit. Amen."

Das letzte Buch dieser Constitutionen endlich, das VIII., enthält im Kap. 12 die Abendmahlsliturgie bereits in einer ziemlich ausgedehnten Form. Wir wollen sehen, was auch diese uns bietet, und werden uns freuen, wenn wir uns mit unserem Abendmahlsritus an die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche angereiht sehen.

Nachdem in schöner Wechsel- und Zusammenwirkung von Bischof, Diakonus und der Gemeinde die Gebete für die Katechumenen, Energumenen (Besessenen), Photizomenen (competentes baptisma), Pönitenten und Gläubigen zu Ende gebracht, und darauf von den Diakonen die Opfergaben der Gemeinde eingesammelt worden waren, sprach der Diakonus: Lasset uns Acht haben! Der Bischof begrüßte die Gemeinde mit den Worten: Der Friede Gottes sei mit euch Allen! was von der Gemeinde mit dem Gegengruß erwiedert wird: und mit Deinem Geiste! Darauf reichen sich die Abendmahlsgäste nach Verschiedenheit des kirchlichen Standes und Geschlechts den heiligen Kuß; man bringt die zum Gebrauche bestimmten Elemente zu dem Altar, und der Diakon ruft nun noch den Communikanten einzelne Warnungen und Erinnerungen zu. Sodann setzt sich die Handlung zwischen Bischof und Gemeinde folgender Maßen fort:

Bischof: Die Gnade des allmächtigen Gottes, die Liebe unseres Herrn Jesu Christi und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch Allen!

Gemeinde: Und mit Deinem Geiste[1])!

---

[1]) *Εὐξάμενος οὖν καθ' ἑαυτὸν ὁ ἀρχιερεὺς εἰπάτω· ἡ χάρις τοῦ*

Bischof: Erhebet eure Herzen!
Gemeinde: Wir haben sie erhoben zum Herrn!
Bischof: Lasset uns Dank sagen dem Herrn!
Gemeinde: Es ist würdig und recht!

Nun folgt mit den Anfangsworten: Wahrhaft würdig und recht ꝛc. ein im Namen der Gemeinde vom Bischof gesprochenes Lob-, Preis- und Dankgebet, dem sich das im Bewußtsein der Gemeinschaft mit den himmlischen Heerschaaren von der ganzen Versammlung angestimmte Sanctus (die Doxologie) unmittelbar anreiht.

Hierauf wurde in unterschiedlichen Gebeten und Commemorationen der Wohlthaten der Schöpfung gedacht, für die Wohlthaten der Erlösung gedankt, und der welterlösende Tod des Herrn vor die Seele geführt, wobei die laudes auf den allgemeinen Preis der Wohlthaten Gottes in Beziehung auf die Erlösung und Heiligung, die preces auf die allgemeinen Gebete der Gläubigen, Bitte für alle Menschen, und die commemoratio auf die Verkündigung des Todes Christi und seines Gebotes, desselben immer zu gedenken, sich beziehen. Sodann wird übergegangen zur Recitation der Einsetzungsworte.

Berücksichtigen wir noch bei dieser Relation, daß diese Constitutionen nicht neu gemachte Vorschriften für die Zukunft geben, sondern bereits aus älterer Zeit Ueberkommenes nur fixiren[1]): so müssen wir mit herzlicher Freude und Zuversicht unsere Abendmahlsliturgie handhaben, denn sie selbst geht ganz in den Fußstapfen des

---

παντοκράτορος θεοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔστω μετὰ πάντων ὑμῶν· καὶ πάντες συμφώνως λεγέτωσαν, ὅτι καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.“ VIII, 12.

[1]) Brenner sagt in seiner geschichtlichen Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie u. s. w. III, S. 4: „Die älteste geschriebene Liturgie ist die in den apostolischen Constitutionen, deren Abfassung wir gegen das Jahr 300 setzen. Sie ist zwar fälschlich dem Papste Clemens zugeschrieben, und war auch in keiner Kirche eingeführt; allein der Verfasser muß doch gewiß das Wichtigste, was zu seiner Zeit bestand und aus dem Alterthume herrührte, in dieselbe aufgenommen haben, wenn er sie nicht als ein ganz neues und außerordentliches Machwerk der Gefahr des Verdachtes und der Verwerfung aussetzen wollte.“

christlichen Alterthums und will auch uns nach so manchem Jahre der Untreue auf dieselben zurückführen.

Auch Augustin, Ambrosius und Gelasius erwähnen der Präfation, und führen einzelne Stellen aus derselben in ihren Schriften an. So z. B. Augustin in epist. 57 ad Dardan.; epist. ad Honorat. cap. 19. Ja das Concilium zu Mileve im Jahre 416 konnte im 12. canon schon vorschreiben: „placuit, ut preces vel orationes seu missae sive praefationes, quae probatae fuerint in concilio, ab omnibus celebrentur.“

Nach dem Bisherigen sehen wir, daß die einzelnen Theile der Präfation, sämmtliche Gebete und liturgische Gesänge oder Antiphonieen, welche vor der Consekration stattfanden, in der alten Kirche sehr bald in bestimmter Form fixirt wurden und unter sich ein Ganzes bildeten. Es muß schon im Anfange des 3. Jahrhunderts vollständige Formulare für die eigentliche Abendmahlsfeier gegeben haben, welche selbst schon die Erweiterung eines kürzeren Formulars des 2. Jahrhunderts sind. Chrysostomus (geb. 374) wenigstens behandelt die Formulare seiner Zeit als Ueberlieferung. Doch scheint man von den Liturgieen jener Zeit einen etwas freieren Gebrauch gemacht zu haben; es waren noch keine streng vorgeschriebenen Formulare, sondern solche, bei denen der eigenen Auswahl, der eigenen Beschränkung oder Erweiterung Vieles überlassen blieb.

Das Centrum der praefatio war immer das Dank- und Lobgebet, dem das Sursum corda sammt der salutatio vorherging und das Sanctus mit dem Benedictus und dem Hosianna folgte, woran sich wieder Bittgebete anreihten.

Was die Frage nach dem Verfasser der Präfation betrifft, so läßt sich über ihn nicht einmal mit Sicherheit muthmaßen. Wird sie von Mehreren dem römischen Bischof Gelasius I. (gegen 500) ganz ohne Grund zugeschrieben, so von Andern eben so grundlos dem Ambrosius, und von Dritten Gregor dem Großen. Ich glaube, daß man bei der Präfation, wie bei der ganzen Abendmahlsliturgie überhaupt gar nicht von einem bestimmten Verfasser sprechen darf. Der natürliche Anstoß zur Bildung derselben war schon in dem apostolischen Zeitalter gegeben; ein jeder dieser auf kirchlichem Gebiete hervorragenden Männer, gewiß auch schon Damasus (366—384), Leo I. (440—461), sowie später Alexander I. und manche

andere Ungenannte — können zur formellen Ausbildung und Vollendung der praefatio mitgewirkt haben, ohne daß wir einem unter ihnen besonders und ausschließlich die Autorschaft zuzuschreiben brauchten.

Anfangs hatte man wahrscheinlich nur eine Präfation, welche praefatio communis, praefatio quotidiana genannt, und für alle Tage und Feste gebraucht wurde. Bald aber entstanden neben der beim täglichen Gottesdienste zu gebrauchenden Präfation auch besondere Präfationen, praefationes propriae, für die einzelnen Festtage, deren Genesis mit der allmähligen Fixirung der verschiedenen Feste selbst coincidirt. Seit dem XII. Jahrhundert gab es folgende Präfationen: für Weihnachten, Epiphanias, Fasten, für das Fest vom h. Kreuze, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeit und für die Aposteltage. Endlich kam noch hinzu die für die Jungfrau Maria, welche an allen Marienfesten gebraucht worden ist und noch gebraucht wird.

Unsere Präfationsform nun ist etwas einfacher, als die in den Constitutionen enthaltene, und zwar so, wie sie sich später in der römischen Kirche fortpflanzte. Schon unter Leo dem Großen (440—461) und Gelasius I. (492—496) hatte die römische Kirche ihre eigene Liturgie; durch Gregors des Großen (590—604) Anordnungen erhielt sie diejenige Ausdehnung und Form, welche ihr noch jetzt eigen ist. Bonifacius, später Emmeran und Willibrod, führten die römische Liturgie in Deutschland ein, Karl der Große verschaffte ihr in Frankreich Geltung. Letzterer begehrte sogar von Hadrian I. (772—795) ein authentisches Sacramentarium Gregorii M., und nachdem ihm der römische Bischof ein solches ex bibliotheca cubiculi gesandt hatte, erließ der Kaiser eine Verordnung, daß alle Bischöfe und Priester seines Reiches sich dem ritus Gregorianus conformiren sollten. Auch die Concilien unterstützten die Einführung der römischen Liturgie, namentlich jene zu Cloveshove im Jahre 747 und zu Tribur i. J. 895. So geschah es, daß dieselbe bald im ganzen Occident die Oberhand gewann.

Nach diesem ritus Gregorianus lautet nun die praefatio quotidiana wörtlich also:

Sacerdos: Dominus vobiscum.

Populus: Et cum spiritu tuo.

Sacerdos: Sursum corda!
Populus: Habeamus ad Dominum.
Sacerdos: Gratias agamus Domino, Deo nostro!
Populus: Dignum et justum est.
Sacerdos: Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Christum, Dominum nostrum, per quem majestatem tuam laudant angeli, adorant dominationes, tremunt potestates, coeli coelorumque virtutes ac beati Seraphim socia exsultatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas, te precamur confessione, dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus etc.

Nun trägt der Priester nach dem Missale Romanum — um das gleich hier noch anzufügen — verschiedene Gebete und Commemorationen Gott vor, ehe sich die Wandlung durch die Consekration vollzieht. Nach der Wandlung hat er das unblutige Opfer der Kirche für Lebendige und Todte Gott darzubringen, worauf er mit dem Vater Unser die Handlung abschließt und der Genießung des Sakraments sich nähert. Nun bricht er die Hostie, gibt den Gruß des Friedens mit: Pax Domini sit semper vobiscum, und läßt hierauf einen Theil der Hostie in den Kelch fallen. Nachdem nun noch einige Gebete gesprochen, genießt er das Sakrament und theilt es dann auch den Communikanten aus, aber seit dem XIII. Jahrhundert unter einer Gestalt.

Was die einzelnen Theile der praefatio anbelangt, so bemerke ich in Kürze darüber Folgendes: Die Präfation beginnt, wie schon gesagt, mit der Salutation: Dominus vobiscum. Diese Begrüßungsformel ist sehr alt[1]). Wir finden dieselbe schon in dem alten Testamente in den Worten שָׁלוֹם לְךָ oder שָׁלוֹם לָכֶם Gen. 43, 23; Dan. 10, 19, namentlich aber im Buche Ruth 2, 4; sowie im neuen Testamente in Luc. 1, 28 und in dem apostolischen Segenswunsch 2. Cor. 13, 13. Die Grußform Dominus vobiscum stand nur im Occident, und zwar, wie sich aus den Verhandlungen des 1. Con-

---

[1]) Chrysost. hom. III in Coloss.

cils zu Braga im Jahre 561 entnehmen läßt, allgemein im Gebrauch. Nur die Bischöfe durften sich auch, wenn sie beim jedesmaligen Gottesdienste zum ersten Male die Gemeinde begrüßten, der andern Formel: Pax vobiscum bedienen. Doch bereits im Jahre 563 schrieb das concilium Baracense II. vor: „Placuit, ut non aliter Episcopi, aliter Presbyteri populum, sed uno modo salutent dicentes: Dominus vobiscum, sicut in libro Ruth legitur, et ut respondeatur a populo: et cum spiritu tuo.“ In der evangelischen Kirche hat nie ein derartiger Unterschied stattgefunden. Calvoer sagt [1]: „In nostris ecclesiis tum Sacerdos tum Diaconus salutant populum formula a Latinis mutuo sumta: Dominus vobiscum.“

Die Salutation: Pax vobiscum war die im Orient übliche; mit *εἰρήνη πᾶσιν*, dessen Ursprung nicht blos auf das *εἰρήνη ὑμῖν* des Auferstandenen Joh. XX, 19 und 21, sondern ebenfalls auf die im alten Testament vorkommende, obengenannte Begrüßungsformel zurückgeht, wurde die Gemeinde bei den Griechen begrüßt. Von Anfang an scheint die Erwiederung: „et cum spiritu tuo“ von Seiten der Gemeinde, später von Seiten des Chors in Gebrauch gekommen zu sein. Sie ist aus dem II. Briefe an den Timotheus IV, 22 genommen, wo der Apostel Paulus Letzterem schreibt: *ὁ κύριος Ἰησοῦς μετὰ τοῦ πνεύματός σου* [2]).

Die so frühzeitig entstandenen priesterlichen Intonationen mit ihren Antworten durch die Gemeinde gingen jedenfalls hervor aus der antiphonischen Weise des Psalmengesangs, wobei eine Strophe vom Vorsänger, die andere vom Chore gesungen ward.

Den erwecklichen priesterlichen Ruf: Sursum corda! (die Herzen in die Höhe!) mit der Erwiederung des Volkes: habemus ad Dominum, finden wir auch schon in den apostolischen Constitutionen vor. Hier lautet er: *ἄνω τὸν νοῦν* [3]). Cyprian erwähnt

---

1) Ritus eccles. I, pag. 470.

2) Wie lange wird die Liturgie eingeführt sein müssen, bis in jeder Kirche, wo sie zur Einführung gebracht ist und besteht, von jedem, der sie mitsingt, gesungen wird: und mit Deinem Geiste!? Scheue doch kein Geistlicher die Mühe, die Sache Behufs der Erklärung in der Schule und bei der Christenlehre wiederholt zur Sprache zu bringen! Uebrigens klagt schon Calvoer über diesen Irrthum rit. eccles. I, 471.

3) In der liturg., quae dicitur Marci, lesen wir: *ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας*; bei Cyrill: *ἄνω τὰς καρδίας*.

ihn ebenfalls. Er war als Anfang des feierlichen Lob- und Dankopfers bereits im 2. Jahrhundert fast allgemein in Gebrauch gekommen. Es ist dieß die erste Spur einer fixirten und gewiß sehr alten Formulirung des Eingangs der Eucharistie. Cyrillus von Jerusalem liefert in der V. seiner mystagogischen Katechesen [1]) eine recht gute Begründung dieser Formel [2]); wir wollen sie vollständig wiedergeben: „Darnach rufet der Priester: die Herzen in die Höhe! Denn in dieser Stunde voll schauerlicher Erhabenheit soll man wahrhaftig das Herz zu Gott, und nicht unterwärts zur Erde und zu irdischen Geschäften gerichtet haben. Es ist also ebensoviel, als wenn der Priester befehlen würde, daß jedermann während dieser Stunde die Sorgen des Lebens und der häuslichen Angelegenheiten ablegen, und das Herz gen Himmel zum barmherzigen Gott gerichtet haben sollte. Dann antwortet ihr: wir haben sie auf den Herrn gerichtet! und gebet zu diesem Befehle eure Beistimmung. Es sei also niemand in dem Falle, daß er zwar mit dem Munde sage: Wir haben sie auf den Herrn gerichtet, seine Seele aber mit irdischen Dingen beschäftige. An Gott denken sollen wir zwar immer; weil dieß aber der menschlichen Schwachheit unmöglich fällt, so soll man es wenigstens in dieser Stunde mit vorzüglichem Fleiß thun."

Zuerst wurde bloß dieser Eingang praefatio genannt, wie deutlich aus Cyprian erhellt. Später subsumirte man unter praefatio auch das folgende Gebet, das ja allerdings zu den folgenden Gebeten wiederum im Verhältniß einer Introduktion steht. Das kann man schon aus Augustin entnehmen. Nach dessen Erwähnung der Abendmahlsfeier, wie er sie bei verschiedenen Gelegenheiten und an verschiedenen Stellen einschiebt, entließ man nach der Vorlesung und der Rede des Bischofs die Katechumenen, und die Gläubigen blieben allein zurück. Sofort begann man nun mit dem Gebete, welches mit den Worten anfing: die Herzen in die Höhe! (= Anfang der Präfation.)

Im Mittelalter, als sich das Abendmahl zum Opfer transformirte, wurde das Sursum corda in genaue Beziehung zur Elevation gesetzt, wodurch die versammelte Gemeinde zur Anbetung Christi in der consekrirten Hostie aufgefordert wurde. In einer Dissertation

---

[1]) Catech. mystag. V. §. 4.

[2]) Vgl. Augustin de vera relig. cap. 3.

von Rechenberg de formula: Sursum corda[1]) lesen wir die merkwürdigen Worte: in concilio Lateranensi anno 1215 ab Innocentio III. novum transsubstantiationis monstrosum dogma confirmatum fuit; quo crassissimo errore recepto novi errores mox plures enati, ut panis consecrati indusio, circumgestatio et adoratio. Inde ut populus in Eucharistia ad *ἀρτολατρείαν* excitaretur, formula illa antiquae devotionis: Sursum corda! huic idololatriae quoque inservire debuit.“ Die Elevation besteht nämlich darin, daß unmittelbar nach der Transsubstantiation von dem Priester die Hostie und darauf der Kelch „in die Höhe“ gehoben wird, um die Geheimnisse dem Volke zur Anbetung zu zeigen. „Ut quando inceperint Sacerdotes in canone Missae: qui pridie etc. tenentes hostiam non elevent, sed ante pectus detineant, donec dixerint: hoc est corpus meum, et tunc elevent eam decenter, ita ut possit videri[2]).“ Die Anwesenden werden durch ein mit einem Glöckchen gegebenes Zeichen darauf aufmerksam gemacht.

Bona gibt zu, daß man die ersten Spuren der Elevation in Gallien zu Anfang des 12. Jahrhunderts, in Deutschland aber erst im Laufe des 13. Jahrhunderts finde. Auch in Italien dürfe man den Ursprung nicht in frühere Zeit verlegen. Der Elevation des Kelches hingegen geschieht vor dem 14. Säkulum keine Erwähnung[3]). Vielleicht stimmte gerade dieser Umstand Luther gegen die Beibehaltung der Präfation.

Den Uebergang zu dem folgenden Lob- und Dankgebet bildet die Formel: Gratias agamus Domino, oder *εὐχαριστῶμεν τῷ κυρίῳ*, mit dem Responsorium der Gemeinde: rectum et justum est, oder: *ἄξιον καὶ δίκαιον*.

Die ursprüngliche Gestalt dieses Lobgebetes der Präfation, wie sie in den Constitutionen vorliegt, ist eine sehr ausgedehnte, da vielfach die Geschichte mit eingeflochten ist. Augusti hat im VIII. Bande seiner Denkwürdigkeiten auf fast sechs Oktavseiten eine schlichte, ziemlich getreue Uebersetzung hiervon geliefert. Das Gebet beginnt mit den Worten: Ja, es ist in der That würdig und recht (*ἀληθῶς γὰρ ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον κτλ.*), daß wir vor allen

---

[1]) Lips. 1704. §. 30.

[2]) Synod. Herbipol.

[3]) Vgl. Brenner, geschichtl. Darstellung S. 226 ff.

Dingen Dich loben, den allein wahren Gott &c., und schließt: „Für dieß Alles sei Dir, allmächtiger Gebieter, Ehre und Preis! Dich beten an die unzählbaren Heere der Engel, Erzengel, Thronen, Herrschaften, Mächte, Gewalten, Kräfte, Heere, Aeonen; Dich beten an die Cherubim, und die sechs geflügelten Seraphim, welche mit zwei Flügeln die Füße, mit zweien das Haupt bedecken, und mit zweien fliegen. Diese und mit ihnen tausendmal tausend Erzengel, und Myriaden von Myriaden Engel rufen unaufhörlich und mit unaufhaltbarer Stimme, und alles Volk rufet einstimmig: Heilig, heilig &c."

Von diesem ursprünglichen Lob- und Dankgebet haben wir nur fast mehr den Anfang und den Schluß in unserer Präfation. Es ist die Relation dieses Gebets schon in der Liturgia Jacobi bedeutend kürzer. Alle Vorführung der geschichtlichen Großthaten Gottes an Israel blieb da hinweg und die Lobpreisungen sind mehr concentrirt.

Der Wortlaut ist folgender: Es ist in Wahrheit recht und würdig, geziemend und schuldig, daß wir Dich loben, mit Gesängen Dich preisen, Dich anbeten, Dir lobsingen, Dir, Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, danken, Dir, dem Schatze ewiger Güter, der Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit, Dir, Gott und Herr aller Dinge. Denn Dich loben die Himmel und der Himmel Himmel, und jede ihrer Kräfte, die Sonne, der Mond, das ganze Heer der Sterne, die Erde, das Meer und Alles, was darinnen ist. Die Versammlung des himmlischen Jerusalems, die Gemeine der Erstgebornen, die im Himmel angeschrieben steht, die Geister der Gerechten und der Propheten, die Seelen der Märtyrer und der Apostel, die Engel, die Erzengel, die Thronen, die Herrschaften, die Fürstenthümer, die Mächte und Kräfte, die vieläugigen Cherubim und die beflügelten Seraphim, welche mit unaufhörlicher, nie schweigender Stimme, immerwährend Dich loben, wechselsweise ausrufen, den Lobgesang Deiner herrlichen Ehre mit lauter Stimme singend, rufend, preisend, jubelnd und sagend: Heilig, heilig, heilig &c.

Noch mehr zusammengezogen findet sich dieses Dankgebet in der überhaupt abgekürzten Form derselben Liturgie des Jakobus. Man scheint im Orient dieser sog. liturgia S. Jacobi, des Apostels und Bruders des Herrn, des Jüngern oder des Gerechten, des Sohnes Alphäi (Kleophä) gegenüber das Bedürfniß eines breviarii gefühlt,

und nicht alle Theile und Gebete für wesentlich gehalten zu haben. So entstand die liturgia minor, in welcher unser Präfationsgebet auf folgende Worte zusammengeschmolzen ist: „Ja, es ist würdig und recht, daß wir dem Schöpfer aller Dinge danken, ihn anbeten und preisen. Ihn loben die himmlischen Mächte, die körperlichen und unkörperlichen Kreaturen, Sonne, Mond und alle Sterne, Erde und Meer, die Erstgebornen, welche aufgezeichnet sind in dem himmlischen Jerusalem, die Engel, Erzengel, Fürstenthümer, Mächte, Thronen, Herrschaften, die Cherubim mit vielen Augen, die Seraphim mit sechs Flügeln, welche mit bedecktem Angesichte und Füßen fliegen, und einander den heiligen Ruf zurufen (Volk): heilig, heilig, heilig" 2c.

Von dieser Relation aus hat sich sodann unsere Form gebildet, wie sie sich wörtlich aus Gregor's Meßkanon im Original oben mitgetheilt findet. Dem Lob- und Dankgebete der Präfation folgt unmittelbar das

Sanctus.

Bekannt sind die übrigen Benennungen desselben: der seraphische Hymnus, hymnus seraphinus, das dreifache Heilig, Trishagion, nach Jes. 6, 3 vgl. Hab. 3, 3. Es kam zuerst in Antiochien auf als ein Theil der liturgischen Anordnungen des Ignatius, und wurde von da aus weiter verbreitet. Doch wäre es auch möglich, daß es schon vorher im Gebrauche war, und durch Ignatius nur seine feste Stelle in der Abendmahlsliturgie erhalten hätte. Zuerst kam es nach Alexandrien, und wahrscheinlich von da aus nach Kleinasien und Byzanz. Der so frühe Gebrauch des seraphischen Sanctus kann bei seinem Vorkommen im Neuen Testam. Apoc. IV, 8 nicht Wunder nehmen. Es scheinen nach Andeutungen Justins („*διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*" apolog. I, cap. 65) vom Anfang an die Dankgebete mit einem feierlichen Lobgesang oder einer kürzeren Doxologie geschlossen worden zu sein.

Treffend und schön ist dieser Ausgang der Lobpreisung Gottes. Die Gemeinde vereinigt sich in ihm mit den Dienern der göttlichen Macht, welche stets vor seinem heiligen Throne ihn verherrlichen, sowie auch andererseits dadurch auf die enge Beziehung der Engelwelt zu den Gläubigen hingewiesen wird. Uebrigens zeigte sich auch bei dem Sanctus die Tendenz Luthers, der Bethätigung der Ge-

meinde am Gottesdienste soviel als möglich Nahrung zu geben. Der Chor hatte das Sanctus an sich gerissen. Luther machte es in seinem Liede: „Jesai, dem Propheten, das geschah" aus dem Jahre 1526 zum Gemeindegesang, der sich auch in nicht wenig lutherischen Gemeinden heimisch machte und lange Zeit erhielt. So durchbrach Luther mehr und mehr das bisherige starre Gesetz des römischen Altardienstes, und lud das christliche Volk durch derartige Gesänge ein, selbstthätig in den Cultus eingreifend den Priester an geeigneten Punkten abzulösen. Dem Sanctus schließt sich das

Benedictus

sammt dem Hosianna an. Es ist dieser Gesang nicht zu verwechseln mit dem Lobgesang des Zacharias Luc. I, 68 ff., welcher auch von seinen Anfangsworten: Gelobet sei der Herr, der Gott Israel u. s. w. Benedictus genannt wird. Das hier in Rede stehende Benedictus findet sich an fünf Stellen der heiligen Schrift, und zwar, außer bei Lucas, immer mit dem Hosianna verbunden; nämlich Psalm 118, 26 und ganz dem entsprechend Matth. 21, 9, in welcher kürzesten Fassung: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* es in die kirchliche Praxis überging. Bei Matthäus ist es von einem doppelten Hosianna eingeschlossen. Die nächst weitere Fassung ist die bei Lucas XIX, 38: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου.* Dann folgt Joh. XII, 13 mit *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.* Die größte Ausdehnung hat das Benedictus bei Marcus XI, 9 u. 10, wo es lautet: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβίδ* und ebenfalls mit doppeltem Hosianna.

In diesem herrlichen Adventsgesang feiern wir den festlichen Einzug des himmlischen Königs, und beim Abendmahle das Nahen der sakramentlichen Gegenwart. Der himmlische Hohepriester will nun selbst an der Gnadentafel gegenwärtig sein, um das Mahl zu halten.

In der schon oben erwähnten ältesten aller vollständigen Abendmahlsliturgieen, welche sich in den apostol. Constitutionen VIII, 12—15 unter dem Namen des Jacobus, des Bruders Johannis, des Sohnes Zebedäi, des Aelteren findet, folgt auf das Sanctus blos: Gelobet sei er in Ewigkeit! Amen. In der liturgia Jacobi des Gerechten jedoch haben wir bereits unser Benedictus vollständig; in der abgekürzten Form derselben Liturgie ist es wieder bei

Seite gelassen, da sich an das Sanctus des Volks eine Exposition des Priesters über das Heilig anreiht, wie auch in dem liber sacramentorum Gregor's des Großen sogleich auf das Sanctus ein Gebet folgt, antequam sacramenta incipiant.

Das Benedictus sammt dem Hosianna hatte da und dort auch nach den Einsetzungsworten unmittelbar vor der Austheilung des h. Abendmahls seine Stelle, was sich auf die Constitutionen-Liturgie zurückführt, wo es sich VIII, 13 so findet. In unserer Präfation wird das Sanctus von der Gemeinde oder dem Chore übernommen, und zugleich mit dem Hosianna und dem Benedictus verbunden. Das ist von einiger Bedeutung. Es greift hier gleichsam die streitende Kirche im Gefühle der Gegenwart des Herrn und der Gemeinschaft mit dem Herrn, also siegesgewiß, hinüber in die seligen Räume der triumphirenden Kirche, und nimmt von dort den Jubelgesang herüber, zu dessen einstiger Anstimmung in der Ewigkeit ihr auch der Genuß des Leibes und Blutes Christi hienieden verhelfen soll. Das

Hosianna[1])

gilt in der ganzen alten und neuen Kirche als Sieges- und Freudenruf. Insofern verstößt eigentlich die Kirche gegen den richtigen Sprachgebrauch des Wortes, und legt ihm eine Bedeutung zu, die dem Worte nicht eigen ist. הוֹשִׁיעָה־נָּא (hilf doch!) erscheint im alten Testament nur einmal, Ps. 118, 25 am Schlusse des großen Hallel, und zwar auch hier schon in Verbindung mit dem Benedictus V. 26. Die LXX gibt es wieder durch: *ὦ κύριε σῶσον δή*. Im Neuen Testamente kommt es in dem Jubelrufe des Volkes bei dem Einzuge des Herrn in Jerusalem vor: Matth. XXI, 9; Marc. XI, 9 u. 10; Joh. XII, 13. Es ist aber auch als Bittgebet das köstlichste Lob Gottes in der streitenden Kirche. In der triumphirenden Kirche wird nur das Halleluja und das Heilig ertönen.

Die Abendländer gebrauchten dafür die Form Osanna, zuweilen Osianna; Hieronymus weist jedoch nach, daß es dem Urtexte zufolge richtiger Hosianna heißen müsse. Im Commentar zum Matthäus bringt Origenes unter allen kirchlichen Schriftstellern zuerst

[1]) Die orientalischen Formeln: Hosianna, halleluja, Amen, Kyrieleison 2c. hat nach Durandus, ration. div. offic. VI, cap. 77 und 81 die abendländische Kirche beibehalten, um an den Ursprung des Christenthums aus der Religion des alten Bundes zu erinnern.

die richtige Uebersetzung. Hieronymus und Theophylakt folgen seiner Erklärung (*σῶσον δή*). Bei Suidas beginnt der Irrthum, wenn er sagt: *ὡσαννὰ δόξαν σημαίνει· παρὰ τοῖσι σῶσον δή, οὐκ ὀρθῶς*.

Die erste Spur des Gebrauchs dieser Formel auf gottesdienstlichem Gebiete deutet Eusebius an[1]): *πολλῶν δοξαζόντων ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου καὶ λεγόντων· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ*. Auch hier ist übrigens das Wort, wie in der ganzen Folgezeit, schon in seiner falschen Bedeutung gebraucht. In den apostolischen Constitutionen ist ihm bereits sein Platz innerhalb der Liturgie angewiesen. Es erscheint von nun an, auf Grund der falschen Auslegung, meistens mit dem Benedictus und dem Sanctus verbunden. In allen abendländischen Liturgieen tritt es doxologisch auf. Als Formel für einen Jubel- und Freudenruf wurde es auch häufig und gerne, wie das Halleluja, von den Liederdichtern unserer evangelischen Kirche gebraucht. Man könnte aus alten und neuen Gesangbüchern eine große Anzahl von Liedern, in denen es vorkommt, anführen. Werfen wir nur einen flüchtigen Blick auf unser jetziges Gesangbuch, so begegnet es uns schon in dem Adventsliede von Held Nr. 45: Gott sei Dank durch alle Welt! V. 4; in Nr. 47: Kommst du, kommst du, Licht der Heiden V. 5; in dem Liede von Keymann Nr. 51: Hosianna, Davids Sohne V. 1—10; in Nr. 53: Hosianna, Davids Sohne V. 1—7; in Nr. 279: Wie schön leucht uns der Morgenstern V. 2; in Nr. 551: Wachet auf u. s. w. V. 2 u. a. m.

Die oben angegebene Präfation des Missale Romanum nun ging, wie schon bemerkt, bei der Reformation wörtlich in die evangelisch-lutherische Kirche über. Luther leitete in seiner 1523 edirten kleinen Schrift: „Wie es bei Ausspendung des h. Abendmahles zugehen solle", die Abendmahlshandlung mit der Präfation in herkömmlicher Weise ein, ließ aber unmittelbar auf sie die Einsetzungsworte folgen, wogegen das Sanctus sammt dem Benedictus erst nach geschehener Consekration eintrat. Hierauf kam das Gebet des Herrn, sodann der Friedensgruß und endlich unter dem Chorgesang des Agnus Dei die Spendung des Abendmahls. Es dürfte auf den ersten Blick klar sein, daß diese Ordnung von subjectiver Will-

---

[1]) Hist. eccles. II, 23.

führ nicht freigesprochen werden kann. Trotzdem wird noch heute in der schwedischen Kirche das Altarsakrament nach ihr administrirt. Auch fand diese Aufeinanderfolge in die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung v. J. 1533 Eingang, während die Agende Veit Dietrichs v. J. 1555 die geschichtliche Ordnung noch mehr verkehrt. Sie hat die Präfation gar nicht, läßt auf eine Vermahnung die verba testamenti folgen, sodann das Agnus Dei, das Vater Unser mit dem Friedensgruß, sodann die Distribution und erst vor der Schlußcollekte das — Sanctus. Es ist gerade, wie wenn das liturgische Gewissen es nicht gestattet hätte, die praefatio bis auf die letzte Spur verschwinden zu lassen.

Die Veranlassung zu dem so übeln Wegfall der Präfation, auf den wir hier stoßen, liegt schon in der zweiten Gottesdienstordnung Luther's v. J. 1526. Drei Jahre nach der Edition der ersten Gottesdienstordnung nämlich, also im Jahre 1526, war Luther's Geist mehr losgelöst von dem katholischen Meßrituale, er bewegte sich freier auf liturgischem Gebiete, und nahm deßhalb auch keinen Anstoß, die Präfation gar nicht mehr in die Abendmahlsliturgie aufzunehmen, sondern setzte an ihre Stelle eine sogenannte Vermahnung. Die im Jahre zuvor 1525 von Andreas Döber edirte fränkische Liturgie sucht noch Beides zu vereinen; sie behält die Präfation theilweise bei und stellt die Vermahnung vor die Distribution.

In den ältesten und älteren evangelischen Kirchenordnungen und Agenden findet man jedoch die praefatio quotidiana nebst den Festpräfationen für Weihnachten, Epiphanias, Ostern, Himmelfahrt und Trinitatis fast ohne Ausnahme. Die churfürstlich sächsische Agende v. J. 1771 ist wohl die letzte, die noch sämmtliche Präfationen enthält. Sie steht aber bereits da wie eine Oase in dürrer Sandwüste. Denn im Laufe des XVIII. Jahrhunderts, wo der wachsende Indifferentismus und Unglaube die Verkümmerung der Liturgie herbeiführte, verschwanden allmählig die Präfationen aus den Agenden.

Es ist etwa gerade hundert Jahre, daß Ansichten ausgesprochen und festgestellt wurden, die nicht nur eine Verleugnung des christlichen Glaubens, sondern in vielen Fällen auch bewußter feindseliger Angriff auf denselben waren. Die ganze Kirche in Frankreich und Deutschland wurde verwüstet und zerstört. Die Wächter

auf Zion, die Diener der Kirche schliefen meist, oder waren todt. Die naturalistischen und unchristlichen Principien fanden wie in der Lehre, so im Cultus eine immer weitere Verbreitung, und endlich eine ganz consequente und concrete Durchführung, an dem einen Orte früher, an dem andern später, bald frecher, bald gelinder, je nachdem der alte eingelebte christliche Geist mehr oder weniger lebendige Kraft bewahrte. Bald kam es dahin, daß dem weltlichen, naturalistisch-unchristlichen Zeitgeiste auch der ganze Cultus und die Liturgie conform wurde. Bereits im Laufe des XVII. Jahrhunderts vermeinte man allgemein besser zu thun, wenn man mit Hinweglassung der praefatio dem Genusse des h. Abendmahls einen oft sehr breiten Unterricht, eine Belehrung über das Wesen und den rechten Genuß desselben vorausgehen ließ, während man die Präfation den Gesangbüchern hinten anfügte, wo sie bald aller weitern Beachtung entgehen mußte. Den Weg zu diesen Vermahnungen bahnte bereits, was wir herzlich bedauern müssen, Luther durch die seinige. Sie beginnt: „Weil wir hier versammelt sind im Namen des Herrn, sein heiliges Testament zu empfahen, so vermahne ich euch" u. s. w.; hieran reiht sich eine Paraphrase des Vater Unsers und dann geht es über zu den verbis testamenti mit den Worten: „Demnach wollen wir in seinem Namen, aus seinem Befehl, durch sein eigen Wort das Sakrament Jesu Christi also handeln und gebrauchen."

Eine fast noch weitere Verbreitung fand später die Vermahnung von Wolfgang Volprecht, einem Augustiner-Prior in Nürnberg. Schon im Jahre 1518 ließ er dortselbst einen Traktat Luthers wider den Ablaß drucken und starb tief betrauert von Luther 1528. Seine Abendmahlsvermahnung hebt mit den Worten an: „Meyn aller liebsten in Gott, dieweyl wir yzo das abentessen vnsers lieben Herren Jesu Christi wollen bedenken und halten" u. s. w.[1]). Aber bereits der Helmstädter Theologe Calixt, ein gründlicher Alterthumskenner (geb. 1586 † 1656) hält sich dagegen auf und sagt mit Bezugnahme auf das εὐλογεῖν des Herrn selbst, daß die Präfation keineswegs bei Seite gelassen oder für überflüssig gehalten werden dürfe. Er sagt de sacrificio initerabili: „quia praefatio εὐχα–

[1]) Vgl. Löhe, Erinnerungen aus der Reform.-Geschichte von Franken S. 126.

ϱιστίαν complectitur et praestat id, quod ante distributionem et sumptionem Dominus ipse praestitit, negligendum vel insuper habendum id minime fuerit.“

Unseres Erachtens gehört ein derartiger Unterricht der Katechese, der Christenlehre und dem Confirmandenunterricht zu, und soll er ja dem Abendmahlsgenusse voraufgehen, so ist der geeignetste Platz dazu die Beichtrede oder der Vorbereitungsgottesdienst. Jede Belehrung nimmt auch, und zwar vorzugsweise, den Kopf und den Verstand in Anspruch. Hier aber, in diesen heiligen, seligen Augenblicken, wo der Christ vor dem anbetungswürdigsten Mysterium steht, wo er die volle göttliche Gegenwart feiert, und sich mit Herz und Gemüth hineinsenken sollte in die Liebe, welche sich hier uns kund thut — wahrlich, wer da recht nüchtern unterrichten, belehren wollte und könnte, der verriethe einen kalten Geist, welcher mit der wirkenden Gnadengegenwart des Herrn nichts gemein hat. Ich kann demnach Gaupp durchaus nicht beistimmen, wenn er in seiner Liturgik[1]) sagt: „Es erscheint dem Geiste des evangelischen Protestantismus durchaus entsprechend, daß als Eingang zur Abendmahlshandlung noch eine besondere Admonition an die Communikanten für erforderlich geachtet worden ist. Mit klarem Bewußtsein von dem, was er thut, soll der Gläubige zum Tische des Herrn gehen und dem Sakramente als einer λατρεία λογικὴ obliegen“ ꝛc. Die Stimmung des Dankes, Lobes und Gebetes faßt wohl Alles in sich, womit der Christ sich dem Tische seines Herrn naht.

Wir können daher unserem Kirchenregimente nicht genug Dank wissen, daß es in unserer Gottesdienstordnung der Präfation wieder ihr uraltes christliches Recht vindicirte. Sie schließt damit unsere Kirche mit der reformatorischen, und durch sie auch mit der urchristlichen Zeit und der apostolischen Praxis zusammen. Wenn Harnack unsere Präfation deshalb lückenhaft findet, weil eine Bezugnahme auf die Gaben der Schöpfung in ihr fehlt, so kann dieß doch nur begründet sein, wenn wir die altkatholische Liturgie des II. und III. Jahrhunderts als die allein maßgebende betrachten. Sollte aber bei der Beurtheilung unserer gegenwärtigen Liturgie nicht auch dem kirchlichen Geiste der Jetztzeit, der ganzen bisherigen Entwicklung, deren Resultat sie ist, Rechnung getragen werden? Ist es

[1]) Praktische Theologie. Berlin 1848. I, S. 369.

unumgänglich nothwendig, daß jetzt ebendieselben Ideen, Gedanken und Empfindungen zum Ausdruck kommen wie damals? Kann uns nicht etwas näher, etwas anderes ferner gerückt sein? Die Oblationen des Volkes, als die primitiae creaturarum, legten wohl damals selbst eine derartige Bezugnahme äußerst nahe; bei uns ist das nicht mehr der Fall. Daraus dürfte unseres Dafürhaltens der Präfation kein wesentlicher Mangel erwachsen.

Die neue preußische Agende räumt der Präfation zwar ebenfalls eine Stelle ein, aber nimmt ihr gerade ihre ursprüngliche Bedeutung, die sie stets in unmittelbare Verbindung mit dem Altarsakramente stellen heißt. Hier tritt sie aber ohne Beziehung zum Abendmahle auf. Wir gehen über auf das

II.

a. Abendmahlsgebet.

Das Abendmahlsgebet muß man als Bittgebet, das nur ein Bestandtheil und die Fortsetzung des vorangegangenen Lob- und Dankgebetes ist, noch zur Präfation rechnen. Die Gebete der Eucharistie sind aus der Gebetsformel hervorgegangen, mit welcher der jüdische Hausvater das Brod und den Kelch segnete [1]), und aus dem *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* des Herrn selbst. Daß sich an die Dankgebete der Gemeinde, an die *εὐχαριστίαι*, Bitt- und Fürbittengebete, *αἰτήσεις*, anschlossen, lag ganz in der Natur der Sache. Hatte man Gott gedankt für die göttliche Wohlthat der Weltschöpfung und Erhaltung, für die Gnadengabe der Erlösung, für die überschwengliche Gnade der sakramentlichen Einsetzung, so mußte er auch um Herabsendung seines Geistes und um die rechte Bereitung für den sakramentlichen Genuß angerufen werden. Darum hier ein Gebet um Segen für die Genießenden und für alle in der Gemeinschaft der Kirche mit ihm Verbundenen, sowohl Todte als Lebendige, doch ohne daß gerade hier Dank und Lob ganz ausgeschlossen gewesen wäre. Es liefen somit bei den Abendmahlsgebeten mannigfache Elemente als Ausdruck der verschiedenen Empfindungen stets durcheinander: Dank für die Gaben Gottes, sowohl

---

[1]) „Gelobet seist Du Herr, der Du die Frucht des Weinstockes erschaffen hast“; und „Gelobet seist Du, Herr, der Du das Brod aus der Erde hervorbringst.“

der Schöpfung als der Erlösung, Preis und Verherrlichung Gottes, Bitte um Sendung seines Geistes auf die Gemeinde, verschiedene Fürbitten, Flehen, in Brod und Wein Leib und Blut Christi wohnen zu lassen, Gebet um den rechten, würdigen Genuß. Es dürfte sich wohl Alles, wie Harnack gethan, unter eine dreifache Commemoratio oder *ἀνάμνησις* subsumiren lassen, nämlich: *ἀνάμνησις τῆς τροφῆς, ἀνάμνησις τοῦ πάθους* (des Herrn) und *ἀνάμνησις τῶν πιστῶν* (der Abendmahlsgäste).

Wie am Anfange der Abendmahlshandlung sämmtliche einzelne Gemeindeglieder, um ihre Gemeinschaft unter sich, ihre Dankbarkeit gegen Gott, ihre Liebe zu den Brüdern zu bethätigen, sogenannte Oblationen, Almosenopfer, darbrachten, welche man ihrer Bestimmung gemäß als Gott gegeben ansah: so wurden diese Lob-, Dank- und Bittgebete durch den sacerdos der Gemeinde, als Vertreter der einzelnen Laienpriester, also im Namen derer und für diejenigen Gott dargebracht, welche selbst als Abendmahlsgenossen Oblationen dargebracht hatten, oder für die solche dargebracht worden waren. Diese Gebete waren demnach geistige Oblationen, ein geistiges Darbringen und Opfer der Gläubigen, ihrer Kämpfe, ihrer Hoffnungen, ihres ganzen Wesens, der Ursprung des spätern Offertorium[1]). Der sacerdos der Gemeinde bei Tertullian ist ganz identisch mit dem *προεστὼς τῶν ἀδελφῶν* des Justin.

---

[1]) Nach katholischer Lehre waltet hierbei folgende Anschauung ob. In den ersten christlichen Zeiten sind die Gläubigen selbst zum Opfer gegangen, und haben Brod und Wein zum Opfer dargebracht. Später kam dieses außer Gebrauch, und nicht mehr das Volk, sondern der Priester verrichtete nach dem Dominus vobiscum und dem die Psalm-Antiphon einleitenden Oremus das Offertorium: „Offerimus tibi Domine“ etc. Das Offertorium wurde zu einem rein priesterlichen Gebete, das von einem vom Chore vorgetragenen Wechselgesang begleitet war. Der Priester war inzwischen die einzig handelnde Person beim Abendmahl geworden. Bruckner sagt in seiner Dissertation de antiquit. rituum pag. 74: „Nomine offertorii olim tria significabantur: 1) ipsa antiphona ex nonnullis scripturae versibus concinnata; 2) per offertor. antiquitus indicabatur etiam donorum exteriorum oblatio a populo ad ministrorum sustentationem, pauperum consolationem, ecclesiarum conservationem cultusque divini amplificationem facta; 3) intelligebatur ipsa sacerdotis actio, qua Melchisedechi in morem aeterno patri obtulit panem et vinum, postea per consecrationis verba in Christi corpus et sanguinem transmutanda.“

Diese Gebete bewegten sich aber als Herzensergüsse Anfangs wohl in ganz freier Form. Denn Bittgebete zu lesen scheint namentlich der alten Kirche bei der Festfeier widerstrebt zu haben, weshalb auch die einzelnen Gebete, besonders bei der Consekration, nach Basilius' Zeugniß nirgends verzeichnet standen. Daher kommt es auch, daß wir bei diesem Gebete in der alten Kirche auf keine bestimmt fixirten Gebetsformen stoßen, da hier dem Gebetsgeiste der freieste Spielraum gelassen war. Bald sind die vor der Consekration gebrauchten Gebete von größerem Umfange, bald von geringerem; bald sind sie einfacher, bald complicirter. Ὅση δύναμις, ἐπὶ πολύ d. h. so weit der Geist dem sacerdos Kraft gab, dem großen Gegenstande, dem christlichen Dank-, Bitt- und Fürbittengebete, genugzuthun. Späterhin bildeten sich in einzelnen Kirchen auch niedergeschriebene, zusammenhängende Formulare der Danksagung und der Bitte aus, welche sich allmählig auch anderweitig Eingang und Verbreitung verschafften. Daß aber das vom Vorsteher dargebrachte Lob-, Dank- und Bittgebet von den Abendmahlsgästen als ihr eigenes Gebet anerkannt wurde, gaben sie durch das am Ende von Allen gesprochene Amen zu erkennen. Im V. Jahrhundert hörten die wirklichen Oblationen der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde auf, Sitte zu sein.

Seit Gregor dem Großen machte sich eine große Weitläufigkeit der Gebete Platz zwischen dem Sanctus als dem Ende der gratiarum actio und den Einsetzungsworten. Ein weiterer usus, der eintrat, nachdem einmal die eigentliche oblatio außer Gebrauch gesetzt war, bestand darin, ohne alle Communion die Messe so zu celebriren, daß der Priester die innere Handlung der Gläubigen in der Communion durch sein Beten und Genießen äußerlich darstellt (Missae solitariae). Dieß fällt ins IX. Jahrhundert, in welche Zeit auch die einflußreichen Commentare der Messe von Paschasius Radbertus († 865), Walafried Strabo († 849) und Amalarius gehören.

Merkwürdig ist es, daß die römische Kirche Angesichts aller dieser Thatsachen das Meßopfer mit fast allem Anhange in unglaublicher Keckheit in die apostolische Zeit hinauf verlegt. Man darf nicht lange suchen, so begegnet man auf dem Gebiete katholischer Litteratur Behauptungen, wie diese: „Der Apostel Paulus spricht deutlich von dem eucharistischen Opfer des neuen Bundes, dessen Gegen-

stand der Leib und das Blut Christi ist" (natürlich im römischen Sinne). Oder: „Die Feier des Meßopfers geschah schon zu den Zeiten der Apostel." — „Die älteste und aus dem apostolischen Zeitalter abstammende Meßliturgie ist die römische." — „Die Votivmessen haben ihren Ursprung in den ältesten Zeiten." — „Die Messen für die Verstorbenen sind so alt, daß verschiedene Kirchenväter sie selbst von den Aposteln herleiten." — „Liturgie ist der Inbegriff aller religiösen Anstalten, Handlungen, Ceremonien, Gebete rc., wodurch sich unsere Gottesverehrung nach der theils wesentlich von Christus und den Aposteln selbst, theils von der Kirche geordneten Weise äußerlich darstellt; insbesondere aber wird darunter die Verrichtung und Feier des h. Meßopfers verstanden." — „Die römische Liturgie, gegründet auf die apostolische Tradition, erhielt im Occidente die Oberhand." — „Kirchengebräuche sind jene äußerlichen Handlungen, welche zur Feier des öffentlichen Cultus, zur Verrichtung des h. Meßopfers rc. entweder von Christus und den Aposteln selbst, oder von der Kirche eingesetzt worden sind." — Zu solchen Resultaten muß man allerdings gelangen, wenn man exegetisch verfährt, wie z. B. Döllinger, oder Rotermundt, oder Kerp, oder Mone in seiner Schrift: Lat. u. griech. Messen. Frkf. 1850. Ich lasse hier dieselbe Stelle aus dem Buche des Letzteren folgen, die auch Harnack als Beleg von gewaltsamer Verdrehung der altchristlichen Zeugnisse anführt. Mone bemerkt zu den Worten im Briefe des Clemens Romanus cap. 44: *ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν*, und cap. 41: *ἕκαστος . . . ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω τῷ θεῷ, ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι*: „Diese Stelle redet also von einer wohlgeordneten Einrichtung des Gottesdienstes an bestimmten Tagen und Stunden, und zwar nach der Vorschrift des Herrn, nicht einmal der Apostel. Von diesem Gottesdienste werden zwei Theile erwähnt, die Darbringung der Opfergaben und das Opferamt selbst. Die *προσφορά* heißt in den alten Messen überall oblatio, oblata, es ist im engern Sinne, nämlich in den Messen, die Darbringung von Brod und Wein. Da nun Opfergaben dargebracht wurden, so folgt daraus nothwendig, daß man auch das Opfer vollzogen hat; der Sinn von *λειτουργία* kann also kein anderer sein als immola-

tio oder consecratio, wie es in den lat. Messen heißt. Man übersetzt λειτουργία auch mit officium, was ebenfalls richtig ist, wenn man darunter das von Christus vorgeschriebene Opfer versteht, welches zu wiederholen unsere Pflicht ist. Die Consekration setzt aber den Canon der Messe voraus, es muß also dieser auch auf Clemens I., also bis auf die Apostelzeit zurückgehen, wobei sich von selbst versteht, daß man das Gebet an die Apostel und ersten Heiligen erst später beigefügt hat." Doch kehren wir in den Zusammenhang zurück.

Im XIII. Jahrhundert wurde durch die Franciskaner das Offertorium geistig ausgebildet und in die Messe aufgenommen als eine Reihe von Gebeten, daß Gott die Oblation gnädig aufnehmen möge, statt der Psalmverse, die früher unter dem Darbringen des Volkes vom Chore gesungen wurden. Nach dem Obigen dürfte das Abendmahlsgebet als noch zur Präfation gehörig betrachtet werden.

b. Vater Unser.

Daß schon die älteste christliche Kirche das Gebet des Herrn beim Gottesdienste und gewiß auch beim Abendmahle gebrauchte, dürfte sich aus den Andeutungen bei Irenäus († 202) und Clemens Alexandrinus schließen lassen. Tertullian[1]) († 220) führt bereits in mehreren seiner Schriften das Gebet des Herrn an, und hat uns in seinem Werke „über das Gebet" eine besondere Erklärung des Vater Unsers hinterlassen. Ebenso haben wir von Cyprian eine Einleitung und Erklärung des V. U. Desgleichen giebt Origenes im II. Theile seiner Schrift über das Gebet eine Erläuterung desselben. Aus der spätern Zeit besitzen wir eine Reihe von Zeugnissen für das V. U. als das allgemeinste und vorzüglichste Gebet der Christenheit. „De orationis hujus prisco usu in Missarum solemniis testimonium perhibent liturgiae omnes Orientis aeque ac Occidentis, quibus tota consentit antiquitas[2])." Es war das einzige von Anfang an feststehende Gebet. Und sieht man näher zu, so erscheint es auch in der That als ganz natürlich, daß die alte Kirche bei dem überaus hohen Werthe, den sie auf das V. U.

---

[1]) De oratione cap. 1. 10. 28.

[2]) Krazer, de eccles. occident. liturg. p. 527.

legt, es bei allen ihren gottesdienstlichen Handlungen zur Anwendung brachte.

Welche Stelle nahm nun das V. U. innerhalb der Abendmahlsliturgie ein? Die apostolischen Väter berichten uns, wie schon bemerkt wurde, über einen kirchlichen Gebrauch des Vater Unsers nichts. Denn die Stelle Justins nach seiner ersten Beschreibung der Abendmahlshandlung, von der bereits angeführten Stelle über die Abendmahlsfeier der ersten Christen nur um einige Zeilen weiter: *οὕτως τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν — σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι* — diese Stelle hätte man nicht als Beweis dafür geltend machen sollen. Ich habe anderweitig[1]) gesucht hierüber die richtige Ansicht festzustellen, nachdem die falsche Exegese dieses wichtigen Justin'schen Satzes nachtheilige Wirkungen auf die ganze Abendmahlstheorie, sowie auf den Verlauf der Abendmahlshandlung auszuüben drohte.

Ohne bereits früher Gesagtes wiederholen zu wollen, bemerke ich nur: Sieht man dieser Stelle etwas schärfer ins Angesicht, so nimmt man an ihr in einer herrlichen Gliederung eine doppelte, ja eine dreifache Parallele wahr. Der innigen Verbindung, in welche die Gottheit Christi bei der Inkarnation mit der Menschheit trat, steht gegenüber die reale Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi mit dem Brod und Wein im h. Abendmahl. Dort vereinigte sich Göttliches und Irdisches und hier ebenso; die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit geschah dort durch das schöpferische Wort Gottes; und hier ist kraft des Einsetzungswortes das Brod und der Wein Fleisch und Blut des menschgewordenen Jesu. Denn — das ist der Zusammenhang mit dem Folgenden — Jesus nahm nach dem Berichte der Apostel das Brod, dankte und sprach: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. — Von der Anwendung des V. U. findet sich demnach an dieser Stelle auch nicht die leiseste Spur.

Will man ja Justin als Gewährsmann geltend machen, so kann man sich nur auf das *τὰς εὐχάς* in der Stelle: *οὗ (τοῦ προεστῶτος τῶν ἀδελφῶν) συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν* berufen, eine Mehrheit von Gebeten, die gewiß auch das Gebet des Herrn in sich schließt. Wenigstens läßt sich nichts

---

[1]) Vgl. Abhandlung III. über das *εὐχὴ λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*.

gegen diese Annahme anführen. Und war es darin beschlossen, so stand es als Summa aller Gebete auch am Ende derselben. In der Folgezeit begegnen wir aber mehrfachen Zeugnissen für die Anwendung des V. U. in der Abendmahlsliturgie, denen wir ob ihrer Klarheit unbedenklich trauen dürfen. Die namhaftesten Kirchenväter vom IV. bis zum VII. Jahrhundert, ein Cyrill von Jerusalem († 386), der Erste, der von dem kirchlich-liturgischen Gebrauch des Vater Unsers Bericht erstattet, wie ein Hieronymus († 420) und Augustin, leisten für die Gewißheit obiger Annahme sichere Bürgschaft. Und von ihnen aus läßt sich wohl ein richtiger Schluß rückwärts ziehen, wozu noch kommt, daß die allgemeinen Bemerkungen der früheren Kirchenväter doch auch implicite für den kirchlichen Gebrauch des Vater Unsers zeugen. So, um nur Ein Beispiel anzuführen, die Stelle Cyprians in epist. 64: Quomodo putat (episcopus lapsus) manum suam transferri posse ad Dei sacrificium et p r e c e m D o m i n i, quae captiva fuerit sacrilegio et crimini.

C y r i l l hingegen sagt in seiner V. mystagogischen Katechese: Hierauf (nämlich nach den übrigen Gebeten vor der Consekration) beten wir das Gebet, welches unser Heiland seinen Jüngern gab, wenden uns mit reinem Gewissen zu Gott dem Vater empor und sprechen: Vater unser, der Du bist im Himmel ꝛc. (*καὶ λέγοντες· πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κτλ.*). — H i e r o n y m u s schreibt im 3. Buche seiner polemischen Schrift gegen die Pelagianer: Er (der Herr) lehrte seine Apostel, daß sie täglich bei dem Opfer seines Leibes im Glauben sprechen dürften: Vater unser ꝛc. „Sic docuit Apostolos suos, ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui: Pater noster, qui es in coelis etc.“ Daraufhin scheint sich in der abendländischen Kirche, besonders seit dem Ende des IV. Jahrhunderts, die Ueberzeugung festgesetzt zu haben, daß das Gebet des Herrn zur Consekration gehöre, während die morgenländische Kirche an dieser Stelle eine Anrufung des h. Geistes statuirte. Ueber diese *ἐπίκλησις* ad Spiritum sanctum in sacra coena, welche späterhin Anlaß zu manchen Streitigkeiten zwischen den beiden großen Kirchentheilen ward, haben namentlich die Theologen Christ. Matthäus Pfaff zu Gießen und Peter Zorn gründliche Untersuchungen angestellt.

Es ist eine eigenthümliche Sache um diese *ἐπίκλησις τοῦ πνεύ-*

ματος ἁγίου. Constitut. apost. VIII, 12 findet sich das Gebet: *καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου.* In bald größerer bald geringerer Verschiedenheit nimmt man diese Formel auch in andern Liturgieen des Orients wahr, wie bei Basilius, Chrysostomus, Cyrillus u. a. Man hielt sie im Orient stets fest, nicht als sei sie zur Consekration nothwendig, sondern nur, damit die Gläubigen zur Anbetung gestimmt werden mögen. Die Griechen späterer Zeit behaupteten sogar, daß die bei ihnen im Gebrauche stehende *ἐπίκλησις τοῦ πν. ἁγ.* die von dem Herrn selbst bei der Einsetzung gesprochene Eulogie sei. Gegen diesen Wahn sind jedoch schon die Worte des Basilius (des Großen) gerichtet: Daß über die Worte der Anrufung bei der Weihung des Brodes und des Kelches der Danksagung im Abendmahle kein Heiliger eine Vorschrift hinterlassen habe[1]). Aber auch in einzelne occidentalische Liturgieen fand diese invocatio Eingang. Nur eine Kirche wies sie stets zurück; dieß war die römische, welcher Umstand namentlich auf dem Concil zu Florenz 1439 heftige Streitigkeiten zwischen Griechen und Lateinern hervorrief. Uebereinstimmung wurde nicht erzielt. Die Griechen ließen nicht von ihr, obgleich sie die volle Rechtfertigung für deren Gebrauch schuldig blieben, und die Lateiner widersetzten sich ihr, obgleich sie bei der Taufe eine ziemlich ähnliche Gebetsformel gebrauchten. Wenn auch in der evangelischen Kirche mancher Theologe ihr günstig gestimmt war, so wurde sie doch in keine Liturgie der lutherischen Kirche aufgenommen.

Ueber die Stellung des V. U. innerhalb der Abendmahlsliturgie läßt sich aus den obigen Stellen bei Cyrill und Hieronymus nichts Bestimmtes eruiren. Aus Augustin's Berichten geht mehr hervor, daß das V. U. der Consekration folgte. Nach dem Sursum corda nämlich fuhr der Bischof oder Priester seiner Darstellung zufolge fort: „Danket dem Herrn, daß wir das Herz zum Himmel erhoben," und das Volk sprach: „Denn es ist billig und recht, zu danken dem, der unser Herz nach oben gerichtet." Nun geschah die Consekration durch das Wort Gottes und Gebet, und gleich

---

[1]) Vgl. de spir. sancto ad Amphil. c. 27.

nach derselben sprach man das Gebet des Herrn. Die hieher gehörige Stelle lautet vollständig: „Tenetis sacramentum ordine suo. Primo post orationem (i. e. litaniam vel preces communes pro universae statu ecclesiae)[1]) admonemini sursum habere cor… Ideo cum dicitur: Sursum cor, respondetis: habemus ad Dominum. Sequitur episcopus vel presbyter, qui offert et dicit: Gratias agamus Domino, Deo nostro, et vos attestamini, Dignum et justum est dicentes. Deinde post sanctificationem sacrificii (Consekration) dicimus orationem Dominicam. Post istam dicitur: Dominus vobiscum, et osculentur se Christiani osculo sancto.“ Ganz gleich mit dieser Stelle ist die im Briefe LIX. ad Paulin., wo er sich so ausspricht: „Precationes facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici; orationes, quum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia Dominica oratione concludit.“

Gregor der Große ferner rechtfertigt ebenfalls die Stellung des V. U. bald nach dem Bittgebet (mox post precem — prex im Sinne von *αἴτησις*) durch Hinweisung auf die Apostel, deren Sitte es gewesen sei, unmittelbar auf dieses Gebet selbst die Consekration vorzunehmen. „Mos apostolorum fuit, sagt er, ut ad ipsam solummodo orationem Dominicam oblationis hostiam consecrarent.“ Doch erkenne ich recht wohl, daß auch mit dieser Stelle nicht evident erwiesen ist, ob Gregor das V. U. unmittelbar vor oder nach der Consekration gebraucht habe, und wenn er fortfährt: „Ueberdieß erscheint es mir ganz unpassend, das Gebet eines Kirchengelehrten über die Oblation zu sprechen, und hingegen das Gebet des Erlösers selbst über seinen Leib und sein Blut zu verschweigen,“ so dürfte man zur Ueberzeugung gelangen, daß er es zum Beschlusse der Consekration folgen ließ, was auch ein Blick in das nach ihm benannte liturgische Formular bestätigt[2]). Genug, daß Gregor fühlte, das Gebet des Herrn gehöre in unmittelbare Nähe der verba testamenti. Ihm eine andere Stelle anzuweisen, erlaubte ihm auch der Rückblick auf die ältesten Liturgieen nicht.

---

[1]) Ein brünstiges Gebet am Schlusse der missa catechumenorum, dessen einzelne Strophen die Gemeinde mit *Κύριε ἐλέησον* unterbrach.

[1]) Auch Augusti ist der Meinung, daß Gregor das V. U. zum Beschluß der Consekration folgen ließ.

Denn in den zwei Liturgieen des Jacobus, der längeren und der kürzeren, hat das V. U. nach der Consekration, ja erst nach den auf die Consekration folgenden Gebeten seinen Platz. In der sogenannten Idealliturgie[1]) der Constitutionen VIII, 12—15 findet sich's auffallender Weise gar nicht. Freilich fällt das Auffallende sogleich hinweg, wenn der Grund seine volle Richtigkeit hat, welchen Harnack in seiner tabellarischen Uebersicht der Geschichte der Liturgie des christlichen Hauptgottesdienstes angibt, nämlich, „weil es nicht vom Bischof, sondern von der Gemeinde gesprochen wurde."

Der Verlauf der liturgischen Entwicklung mag die Stellung des Vater Unsers von Zeit zu Zeit geändert haben; es selbst blieb immer das gleiche, aber die noch nicht fixirten Gebete veränderten, erweiterten, vermehrten sich. Ursprünglich ist es auf das Dankgebet gefolgt, dessen Schluß oder dessen integrirender Theil die verba testamenti waren. An dieses Dankgebet reihte sich in der Folge ein Bittgebet, wodurch das V. U., welches man naturgemäß immer an den Schluß der Abendmahlsgebete setzte, um eine Stelle weiter gerückt wurde. Mit der Erweiterung dieses Bittgebetes durch die Oblationsgebete, die verschiedenen Commemorationen, wurde auch das V. U. fortgeschoben. Kam nun noch hinzu das Gebet um segensreichen Genuß der heiligen Gaben, so rückte es abermals um eine Stelle vor. Aber immer erhielt der umfassende Gebetsakt, welcher Danksagung, Bitte und Fürbitte in sich faßte, mit ihm einen würdigen Abschluß. So kam das V. U. jederzeit nach der Consekration zu stehen, weil die Relation der Einsetzung des heiligen Mahles, wie schon bemerkt, einen integrirenden Theil der Abendmahlsgebete bildete d. h. in dieselben verflochten war. Somit konnte das V. U. weil nach den Gebeten nur nach der Consekration folgen, und befand sich je nach der Stellung der verba testamenti innerhalb jener Gebetsreihe näher oder entfernter bei denselben. Ließ man aber das V. U. an einer bestimmten Stelle stehen, fügte aber gleichwohl nach derselben noch andere Gebete an, so kam es darauf an, ob die Einsetzungs-

[1]) Sie soll nach Goar und Renaudot nie wirklich in Gebrauch gewesen sein. „Aber auch, wenn sie nur eine selbstständig verarbeitete Compilation aus den verschiedenen im Anfange des 3. Jahrhunderts üblichen Liturgieen war, ist und bleibt sie doch immer das einzige und glaubwürdige Zeugniß für das Maß der Ausbildung, welches die Gottesdienstordnung zu dieser Zeit erlangt hatte." Kurtz, in seiner Kirchen-Gesch.

worte innerhalb jener dem V. U. voraufgehenden Dankgebete oder innerhalb jener dem V. U. folgenden Bittgebete aufgenommen war. Je nachdem das Eine oder das Andere der Fall war, stand das V. U. vor oder nach der Consekration. Wo sich aber die Recitation der Einsetzungsworte losgelöst von jenem großen Ganzen und als selbstständiger Akt festgesetzt hatte, da konnte das V. U. auch zwischen Gebete und Consekration, sowie zwischen Consekration und Distribution treten.

Soviel dürfte nach Allem immerhin gewiß sein, daß völlige Gleichheit bezüglich der Stellung des Vater Unsers in der alten Kirche nicht herrschte. Es wurde gebetet theils nach der Communion, theils nach dem Gebete oder den Gebeten, die der Consekration folgten, also vor der Communion [1]), theils unmittelbar nach der Consekration, theils vor derselben.

Seit der Reformation hat man in der lutherischen Kirche Deutschlands die enge Verbindung des Vater Unsers mit der Consekration festgehalten; nur ist die Praxis, ob vor oder nach den Einsetzungsworten, auch hier eine verschiedene geblieben bis auf den heutigen Tag. Die meiste Verbreitung hat der Gebrauch, das V. U. nach den verbis testamenti zu beten, gefunden, und insofern mit Recht, als gerade dieser usus die Liturgieen des Jacobus und des liber sacramentorum Gregorii M. für sich hat. Unsere bayr. Gottesdienstordnung theilt ihm aber den unserem Dafürhalten nach richtigeren Platz post precem zu. Layritz schritt bereits hierin muthig voran. Der leitende Gedanke ist hierbei folgender: Da das Bittgebet, in unserer Gottesdienstordnung Abendmahlsgebet genannt, doch immer nur einen Theil unserer geistlichen Anliegen und Bedürfnisse, und noch dazu in beschränkter Beziehung auf das heilige Abendmahl vor Gott bringt, so folgt mit Recht diesem Abendmahlsgebet das V. U., das Gebet des Herrn, als die Zusammenfassung alles desjenigen, was wir zu bitten im Stande sind. Der Christ fühlt auch in seinem Bittgebete die Unvollkommenheit menschlicher Gedanken und Worte; er hat dem Verlangen seines Herzens erst entsprochen, wenn das Gebet des Herrn auf seinen Lippen

---

[1]) Wie z. B. Bunsen sagt: „Im 3. Jahrhundert beschloß das Gebet des Herrn mit der Doxologie die Liturgie vor der Communion.“ Doch darf dieß gewiß nicht mit solcher Allgemeinheit ausgesprochen werden.

ruht. Darum steigt die christliche Kirche bei dieser erhabensten Feier noch auf zu dem Gebet, das in göttlicher Vollkommenheit Alles umschließt, was Gegenstand unserer Bitte und Fürbitte sein kann. Und zugleich geschieht dann durch das Gebet des Herrn an dieser Stelle die Destination der Elemente für den sakramentlichen Gebrauch.

Doch schon dieses Letztere scheint etwas dem V. U. an und für sich Fremdes zu sein. Denn ich kann nimmermehr glauben, daß die Bedeutung oder Beziehung des Vater Unsers hier eine andere sein sollte, denn sonst wo. Es ist und bleibt eben auch hier das Gebet aller Gebete, und das ist es nach dem Kirchengebete, wie nach dem Taufgebete, so nach dem Abendmahlsgebete. Das V. U. gehört zu nichts Anderem als zum sacrificiellen Theil des Abendmahlsaktes; es ist weder dem Consekrationsakt, noch dem Distributionsakt, sondern dem Gebetsakt beizuzählen. Zu irrigen Ansichten hierüber, die zur festen Tradition wurden, führte nur der Glaube, daß man in der alten Kirche mittelst des Vater Unsers consekrirt habe, wozu wieder namentlich die falsche Interpretation jener Justin'schen Stelle *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* Veranlassung gegeben hat. Ich glaube vielmehr, daß man von Anfang an niemals mit dem bloßen V. U. consekrirte, sei es, daß auch nur ein kurzes Weihegebet vorausging. Aber das V. U. eignete sich an und für sich schon gar nicht zu einem solchen Consekrationsgebete. Auch wurde es von Anfang an von der ganzen Gemeinde gebetet. Dieser Umstand allein dürfte diesen Irrthum widerlegen[1]). Sodann hatte man ja alsobald die *ἐπίκλησις τοῦ πνεύματος ἁγίου*, welche schon in den apostolischen Constitut. VIII, 12 sich findet, und wie lange währte es denn, bis die Stiftungsworte des Herrn allgemeine Norm für die Consekration wurden? Abgesehen von Justin, hat Harnack trefflich nachgewiesen, daß auch Irenäus schon mit seinem *λόγος τοῦ θεοῦ* nichts Anderes meinen kann, als die Worte der Einsetzung. Für Ambrosius und Chrysostomus sind sie längst stehende Regel.

Harnack ist der Ueberzeugung, daß das V. U. weniger in Beziehung zur Consekration als zur Distribution gestanden sei, und

---

[1]) Vgl. dagegen: Wernsdorf, de antiquitate consecrationis eucharisticae per Orationem Dominicam. Viteb. 1772. 4.

darum zu dem Gebete um gesegnete Wirkung der Gaben für den Empfänger nach der Consekration gehöre, und erklärt demzufolge auch die Stellung des V. U. nach dem Abendmahlsgebete in unserer Gottesdienstordnung für unrichtig. Im Einklange hiermit hält auch Schöberlein in seinen Vorschlägen für den evangelischen Hauptgottesdienst die Stellung des V. U. nach der Consekration und vor der Distribution fest. Man gestatte mir, die Ordnung der Abendmahlsfeier überhaupt, wie sie dieser Theologe begutachtet, bei dieser Gelegenheit zu berühren, und ich stelle es sodann dem eigenen Ermessen anheim, welcher von beiden Normen, ob der seinigen oder der unserer Gottesdienstordnung, abgesehen von jeder geschichtlichen Entwicklung, also nur sachgemäß, der Vorrang zuzuerkennen ist.

Schöberlein unterscheidet bei der Abendmahlsfeier einen vierfachen Akt: 1) Akt der Anbetung, 2) Akt der Weihung, 3) Akt der Spendung und 4) Akt der Danksagung. Zum Akte der Anbetung gehört ihm unsere Präfation, sammt dem Sanctus und dem Benedictus. Damit sind wir einverstanden, sowie wir auch ganz mit dem übereinstimmen, was die Akte der Spendung und der Danksagung in sich fassen. Der 2. Akt jedoch, der der Weihung (nach unserer Liturgie: Abendmahlsgebet, V. U., Agnus Dei, Einsetzungsworte sammt dem Segensspruch und dem Gemeindeamen) enthält zwar auch bei Schöberlein ein Vierfaches, aber in der Aufeinanderfolge, daß ein Weihegebet, welches die Darbringung der natürlichen Elemente Brod und Wein und die Bitte um die sakramentale Heiligung derselben und um Segnung ihres Genusses enthält, beginnt, und an 2. Stelle die Weiheworte d. h. verba testamenti stehen. Nach diesen Worten aber — das ist unsere Anschauung — hat die Gemeinde nichts mehr zu bitten, und auch des Priesters Lippen haben nur noch den Wunsch auszusprechen, daß der Friede des Herrn, dessen Leib und Blut nun die Confitenten genießen werden, mit ihnen sei, und auch aus diesem Genusse für sie im reichlichsten Maße erwachsen möge.

Schöberlein aber läßt auf die Weiheworte nun erst noch das Agnus Dei folgen und auf dieses das V. U., worauf ein Segnungsgebet diesen Akt beschließt. Er richtet sich allerdings hierbei, wie es scheint, nach der Lit. des h. Jacobus in abgekürzter Form. Aber diese Liturgie hat nach den Einsetzungsworten auch noch acht wei-

tere, theils kürzere, theils längere Gebete, die er unberücksichtigt läßt, und trägt überhaupt in so mancher Hinsicht — es wird z. B. bereits für die Mutter Gottes gebetet — so sehr das Gepräge der nachapostolischen Zeit, daß wir uns gerade durch diese Liturgie nicht zu sehr bestimmen lassen dürfen.

Was die Art und Weise des Betens anbelangt, so war es ursprünglich üblich, daß das V. U. von der ganzen Versammlung gebetet wurde. Diese Sitte erhielt sich auch späterhin noch in manchen Landeskirchen, wie in der gallikanischen. In der lateinischen Kirche aber betete es nach Anordnung Gregors der Priester allein, und es ist sogar zweifelhaft, ob das Amen als responsorium des Volkes behandelt wurde. „Apud Orientales, Gallos et Hispanos illam recitabat omnis populus forte, quod communis esset oratio, ut Cyprianus loquitur. Romae vero saltem a tempore Gregorii M..... solus decantabat sacerdos.“[1]) Die orientalische Kirche blieb der alten Sitte getreu, sowie auch heute noch in der Episkopalkirche Englands das V. U. vom Geistlichen und Volk gemeinschaftlich, aber erst am Ende der Communion gebetet wird. Vielleicht wird auch unsere Kirche sich wieder allmählig dem schönen alten Gebrauche nähern.

Noch muß ich hier eines Punktes Erwähnung thun. Ich kann mich nämlich nicht dafür entscheiden, daß das V. U. an dieser Stelle ohne die Doxologie, wohl aber dafür, daß wenigstens die Doxologie sammt dem Amen von der Gemeinde oder vom Chore, was auch Schöberlein vorschlägt, gesungen werde. Die exegetisch-kritischen Bedenken, welche bei der Doxologie entgegentreten, wollen wir hier nicht in den Kreis unserer Untersuchungen ziehen. Nur die eine Bemerkung sei zu Gute gehalten. Tischendorf nimmt allerdings die Doxologie im Matthäus-Evangelium nicht in den Text auf. Wollen wir aber nach dieser strengen Textkritik bei Matthäus verfahren, so dürfen wir ihr auch bei Lucas nicht untreu werden. Dann würde aber unser V. U. noch mehr verkürzt. Denn Tischendorf erklärt hier vom Eingang blos das πάτερ als ächt, und läßt nicht minder die 3. und die 7. Bitte aus dem Texte. Ich glaube nicht, daß wir entschlossen sind, den Resultaten dieser Kritik in der kirchlichen Praxis Vorschub zu leisten. Also von dem Allen abgesehen, warum

---

[1]) Krazer, de liturg. pag. 527.

soll die Doxologie hier wegfallen? Entspricht die Weglassung den alten Kirchenordnungen, so entsteht die Frage: wie stand es damals im Privatgebrauche? Blieb sie auch da weg, nun so vermißte man beim Gottesdienste nichts. Man hatte dann auch ohne die Doxologie sein ganzes Vater Unser. Hatte sie kein Recht in der christlichen Praxis, so hatte sie auch kein kirchliches Recht. Jenes bringt bei einem Gebete dieses mit sich. Ließen sie aber die Gottesdienstordnungen bei Seite, obgleich sie für den Christen einen integrirenden Theil des V. U. bildete, so handelte man meines Erachtens hierbei nicht recht, um so weniger, als diese Doxologie an dieser Stelle der Abendmahlsliturgie eine Zusammenfassung alles bisherigen Lobpreises ist. Für unser evangelisch-kirchliches, sowie allgemein religiöses Gefühl wenigstens gibt es kein Gebet des Herrn ohne die Doxologie, die wir als im organischen Zusammenhange mit den Bitten stehend erachten. In gemischter Bevölkerung hat die Doxologie noch eine besondere Bedeutung, sie ist dort zu einem Confessionszeichen zwischen den Protestanten und den Römischen geworden.

Endlich sei bemerkt, daß schon im Gregorianischen Kanon das V. U. eingeleitet wird mit den Worten, gleichsam einer praefatio orationis Dominicae: Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati, audemus dicere: Pater noster etc. Aus den alten Ordines und der mozarabischen Liturgie kann man ersehen, daß diese Einleitungsformel ihre Entstehung bereits den ersten christlichen Zeiten verdankt. Deshalb dürfte es unrichtig sein, Gregor I. oder Gelasius für den Verfasser derselben anzusehen. Er hat sie vielleicht nur verbessert oder erweitert. Sie ist auch in unsere Kirche übergegangen, und findet sich in vielen Agenden bald ohne bald mit Paraphrase des Gebets, welche Luther ebenfalls beibehalten hatte.

Doch wollen wir uns von der Gottesdienstordnung weiter führen lassen zum

c. Agnus Dei.

Es war ein altchristlicher Gebrauch, daß die Gemeinde vor der Consekration und während der Distribution Psalmen und Hymnen sang. Vom Orient aus verbreitete sich im 4. Jahrhundert diese Sitte auch nach Afrika, wie uns Augustin berichtet. Spuren unseres Agnus finden wir bereits in der größern Liturgie des Jakobus, wo der Priester beim Segnen des Brodes spricht: „Siehe das

Lamm Gottes, den Sohn des Vaters, welcher der Welt Sünde trägt, geschlachtet für das Leben und das Heil der Welt.“ Im Sakramentarium Gregors des Großen finden wir sodann das Agnus in etwas kürzerer Form nach dem Pax: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis, woraus sich unser: Christe, du Lamm Gottes u. s. w. entwickelte. Vgl. das Lied Nr. 187 in unserem bayr. Gesgb. Seine Entstehung gründet sich auf Joh. I, 29: Siehe, das ist Gottes Lamm! Vgl. Jes. LIII, 7; Act. VIII, 32.

Es ist demnach ganz falsch, die Einführung des Agnus in die eucharistische Liturgie dem Sergius I., römischen Bischof von 687 bis 701, zuzuschreiben. Dieser Bischof verordnete nur nach dem Berichte seines Biographen Anastasius, „ut tempore confractionis Dominici corporis Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis, a clero et populo decantaretur.“ Gregor ließ es blos vom Priester singen, Sergius von Priester und Volk. Dieß hat einen Grund, der nicht sogleich in die Augen fällt.

Der Kaiser Justinian II. nämlich versammelte im Jahre 692 zur gesetzlichen Aufzeichnung der griechisch-kirchlichen Rechtsgewohnheiten und zur Revision der vorhandenen Gesetze das 2. trullanische Concil nach Constantinopel. Wie sich nun bekanntlich auf diesem Concil überhaupt eine Verschiedenheit der griechischen und römischen Kirche kund gab, so namentlich in dem Verbote der Lammsbilder, d. h. Christum unter dem Bilde des Lammes vorzustellen. Sergius verweigerte die Annahme dieses und fünf anderer Kanones, und wußte es dahin zu bringen, daß das ganze Concil überhaupt im Occident nicht anerkannt wurde. So suchte er denn auch, gerade dem Concilsbeschlusse entgegen, die Vorstellung von Christo als einem die Sünden der Welt tragenden Lamme dadurch zum allgemeinen Bekenntniß zu machen, daß er den Gesang des Agnus Dei Priestern und Volk in den Mund legte.

So blieb es bis Hadrian I. 772—795. Es ist bekannt, daß dieser römische Bischof nicht blos dem 7. ökumenischen Concil v. J. 787, das die Bilderverehrung feierlich wieder einsetzte, seine Zustimmung ertheilte, sondern auch noch nachträglich die Trullanischen Dekrete anerkannte. Von da an ließ man das Agnus Dei nur wieder vom Chore singen, und so blieb es auch.

Nach den älteren liturgischen Büchern wurde es nur einmal gesprochen oder gesungen. Die dreimalige Wiederholung führt sich

bis auf die Missa Gregorii VII. (v. 1076—1085) zurück und ging im Laufe des 12. Jahrhunderts in alle Missale über. Auch das Epiphonem Da nobis pacem fand zu dieser Zeit allgemeine Annahme.

Vielleicht, daß dieser Zusatz der Ertheilung des christlichen Bruder- oder Friedens-Kusses, osculum pacis, womit sich nach dem Zeugnisse des Justin[1]), des Clemens von Alexandrien[2]), des Origenes[3]), des Tertullian, der Apostol. Constitut. u. a. die Gemeinde vor dem Genusse des h. Abendmahls zu begrüßen pflegte, seine Entstehung verdankt. Vergl. Röm. 16, 16; 1. Cor. 16, 20; 2. Cor. 13, 12; 1. Thess. 5, 26; 1. Petri 5, 14. Dieses *φίλημα ἅγιον* oder *φίλημα ἀγάπης*[4]) steht wohl in allen diesen Stellen nicht mit der Eucharistie und ihrer Feier in Verbindung, sondern ist nur als Ausdruck der Bruderliebe zu betrachten; doch war aller Wahrscheinlichkeit nach dieß die Veranlassung, ihn bald in die Abendmahlsfeier aufzunehmen. „*Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν*" lesen wir bereits bei Justin. Ueber die hiebei zu beobachtende Ordnung heißt es Apostol. Constitut. VIII, 11: „*Καὶ ἀσπαζέσθωσαν οἱ τοῦ κλήρου τὸν ἐπίσκοπον, οἱ λαϊκοὶ ἄνδρες τοὺς λαϊκούς, αἱ γυναῖκες τὰς γυναῖκας.*" Bei Tertullian sind die Geschlechter noch nicht geschieden. In der orientalischen Kirche geschah das osculum pacis „ante oblationem et praefationem", in der lateinischen Kirche erst nach der Consekration. In dem an Veränderungen bezüglich der Abendmahlsfeier so reichen XIII. Jahrhundert kam diese Sitte in Abnahme. An ihre Stelle tritt das Osculatorium.

Wir kehren wieder zu unserem Agnus zurück. Für die ursprüngliche Form desselben hatte man auch eine reimweise verfaßte Paraphrase, welche also lautete:

Agnus Dei, qui tollis peccata mundi,
crimina tollis,
aspera mollis,
Agnus honoris,
miserere nobis!

---

[1]) Apol. I, 26.

[2]) Paedagog. lib. III.

[3]) Epist. ad Rom.

[4]) Tertullian gibt ihm auch den Namen: orationis signaculum, als wäre dieser Friedenskuß das Siegel der eben gehaltenen Gebete.

Agnus Dei, qui tollis peccata mundi,
vulnera sanas,
ardua planas,
Agnus amoris,
miserere nobis!
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi,
sordida mundas,
cuncta foecundas,
Agnus odoris,
dona nobis pacem!

Ob es vor der Reformation allgemein in Gebrauch gestanden sei, diese Frage dürfte nur nach einer gründlichen Untersuchung beantwortet werden. Im westgothischen Missale z. B., welches aus dem Petavianischen Codex des VIII. Jahrhunderts herausgegeben wurde, schließt sich die Vorlesung der Einsetzungsworte an die Collekte — unser Abendmahlsgebet — nach dem Sanctus an, womit alle Kirchen das Dank- und Lobgebet beschließen. Auch die griechische Kirche hat diesen Gesang niemals gehabt. Zur Reformationszeit ging es zunächst lateinisch auch in unsere Kirche über, streifte aber dann bald sein fremdes Gewand ab, und erschien, in jambisch-trochäischem Versmaß gedichtet, deutsch.

In der lutherischen Kirche Schwedens, in der das Agnus unmittelbar nach der Consekration und dem Pax die Communion einleitet, hat es eine andere Fassung erhalten, nämlich folgende:

O Lamm Gottes, der Du trägst die Sünden der Welt, erlös uns, milder Herre Gott!
O Lamm Gottes, der Du — —, hör uns milder Herre Gott!
O Lamm Gottes, der Du trägst — —, gib uns Deinen Frieden und Segen!

Was die Stellung des Agnus betrifft, so ist gewiß die richtige die ihm in unserer Gottesdienstordnung angewiesene, also nicht nach dem Akt der Consekration, wie bei Gregor dem Großen, oder während der Communion, wie in vielen evangelischen Kirchenordnungen, sondern vor der Consekration. Rudelbach sagt sehr treffend in seiner Schrift die Sakramentworte[1]: „Daneben behauptete frühe

---

[1]) Nördlingen, 2. Aufl. S. 80.

das Agnus Dei zum Anfang der Consekration seinen Platz, um mit hellen Worten den Gnadenbrunn zu bezeichnen, der noch täglich fließt[1])." Dieß liegt so sehr schon im Inhalte dieses Hymnus, daß man sich verwundern möchte, wie noch bei der letzten Generalsynode von mehreren Diöcesan-Synoden Modificationen bezüglich der Nachstellung eingebracht werden konnten. Wollen wir denn blindlings dem früheren liturgischen Gebilde folgen? Darf denn unsere Zeit gar keine Resultate der Weiterbildung auf liturgischem Gebiete aufweisen? Richtete sich ein Leo, ein Gelasius, ein Gregor ganz nach den ältesten Formularen? Haben die Reformatoren durchweg dem Gregorianum gehuldigt? Nein, da und dort treffen wir auf mehr oder minder sachgemäße Aenderungen. Sollte nun aber entweder mit Gregor oder mit dem XVI. Jahrhundert die liturgische Durchbildung ihre Endschaft erreicht haben? Und wir haben ja noch dazu mehrere evangelische Kirchenordnungen mit dem Agnus Dei vor der Consekration! Ich freue mich deshalb des sachlich so richtigen Gefühles, welches unsere Kirchenbehörde leitete, indem sie dem Agnus Dei gerade diesen Platz in der Abendmahlsliturgie anwies. Wo aber einmal die Sitte besteht, das Agnus Dei nach den Einsetzungsworten zu singen, da kann man es, wie auch Thomasius glaubt, weil diese Stellung wenigstens nicht gegen die Geschichte verstößt, bei dieser Sitte lassen.

Seinem Inhalte nach ist das Agnus Dei ein heiliger Gesang, in wunderbarer Einfachheit und Tiefe ganz herausgeboren aus dem Geiste der Schrift. Es besingt in wenig inhaltsschweren Worten den stellvertretenden Versöhnungstod des nun mit seinem für die Sünden der ganzen Welt dahingegebenen Leibe und vergossenen Blute an seine Gläubigen herantretenden Heilandes, und je näher der Herr uns kommt, je näher wir der Vereinigung mit ihm treten, desto kräftiger und inniger wird das Gefühl von seiner Größe, von seiner Liebe, von seinem Werthe; desto brünstiger wird das Gebet

---

[1]) Wenn er freilich beifügt: „seit Gregor dem Großen," so ist das unrichtig; denn gerade Gregor wies ihm seinen Platz erst nach der Consekration, dem P. noster und dem Pax an.

des gläubigen und doch sündigen Menschen um Erbarmung und Frieden.

Es sind gewiß, seitdem das Agnus unter die gottesdienstlichen Gesänge aufgenommen wurde, mehrfache Singweisen im Laufe der Zeit dazu in Gebrauch gewesen. Wir haben diejenige dem Texte ganz angepaßte Melodie, welche im Jahre 1545 von Johann Spangenberg[1]) verfaßt ist.

Eine Bearbeitung, eine in Reimen abgefaßte Paraphrase mit derselben dreimaligen Wiederholung liegt vor in dem Liede: o Lamm Gottes unschuldig ꝛc. v. J. 1522, welches öfters beim Gottesdienste die Stelle jenes ursprünglichen Agnus vertrat. Vgl. Nr. 189 im bayr. Gesangb. Der Verfasser hievon ist Nikolaus Decius, nach seinem Uebertritt zur evangelischen Kirche Lehrer in Braunschweig, gestorben als Prediger in Stettin 1534. Es ist derselbe, der auch den von den ersten Christen gebrauchten sogenannten hymnus angelicus im Jahre 1529 deutsch bearbeitete in seinem Liede: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr.“ Da Decius selbst musikalische Bildung besaß, componirte er auch für seine Dichtungen passende Melodieen. Die Melodie, welche wir jetzt zum ersteren Liede: O Lamm Gottes, in Gebrauch haben, ist seit 1540 für den evangelischen Kirchengesang benützt, und findet sich in ursprünglicher Fassung in dem köstlichen Liederschatze: Geistliche Lieder und Psalmen, gedruckt zu Magdeburg durch den schon genannten Mich. Lotther.

Auf das Agnus Dei folgt die Weihung der irdischen Elemente durch die Einsetzungsworte, d. h. die irdischen Elemente Brod und Wein werden vom gewöhnlichen Gebrauche abgesondert und Christo dargestellt, daß er sich unsichtbar Behufs des Genusses mit ihnen verbinde. Ist dieß geschehen, dann erinnert der Ruf: Der Friede des Herrn sei mit euch Allen! die Gäste, daß sie kommen und empfangen sollen.

Ehe wir zur Distribution übergehen, stellen wir eine Vergleichung an in der Aufeinanderfolge der bisher behandelten Theile der Abendmahlsliturgie durch eine Zusammenstellung aus denjenigen Liturgieen, von denen alle andern Unterschiede in den liturgischen Formularen ausgegangen sind.

---

[1]) Vgl. Kirchengesänge, gedruckt zu Magdeburg durch Michael Lotther.

I. Lit. der Apost. Constitut.

Praefatio
Sanctus
Consecratio
Pax
Gebet
Benedictus sammt dem Hosianna
Distributio.
(V. U. fehlt.)

II. Lit. des h. Iacobus (liturg. major).

Praefatio
Sanctus
Benedictus
Consecratio
Gebete mit Responsorien
Vater Unser
Pax
Verschiedene Gebete mit Responsorien
Distributio.

III. Die abgekürzte Liturgie des Iacobus (lit. minor).

Praefatio
Sanctus
Consecratio
Verschiedene Gebete mit Amen des Volks
V. U.
Pax
Distributio.

IV. Liturg. des Cyrillus in seiner V. Katechese.

Praefatio
Sanctus
ἐπίκλησις τ. πν. ἁγ.
V. U. mit Amen der Gemeinde
Sacerdos: Das Heilige den Heiligen.
Populus: Einer ist heilig, es ist der Herr Jesus Christus.
Vorsänger: O schmecket und sehet 2c..
Distributio.

V. Lit. der Kirche von Alexandrien oder Liturg. Divini Marci.
Praefatio
Oblatio und Consecratio.

Nun geht die Handlung zwischen Bischof, Diakonus und Volk folgendermaßen weiter:

Diakonus: Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung ...... und immerdar von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Gemeinde: Wie es war und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Diakonus: Die ihr stehet, beuget das Haupt!
Gemeinde: Ewiger Gott, der Du kannst das Verborgene ꝛc. . . . . zu Ewigkeit. Amen.
Diakonus: Lasset uns aufschauen!
Bischof: Das Heilige den Heiligen!
Gemeinde: Er allein ist heilig, der Vater,
Er allein ist heilig, der Sohn,
Er allein ist heilig, der Geist.
Bischof: Der Herr sei mit euch allen!
Gemeinde: Und mit Deinem Geiste!

Nun folgt ein hymnus der Danksagung und die Distribution.

Ich habe diese Liturgie absichtlich etwas ausführlicher gegeben, weil sie sich nicht nur über Aegypten, Libyen und Pentapolis verbreitete, sondern im 4. Jahrhundert auch in Abyssinien eingeführt wurde. In abgekürzter Form erscheint dieselbe als liturg., quae dicitur Divi Marci temporibus Origenis etc.

VI. Die Lit. Gregors des Großen.

Praefatio
Sanctus
Mehrere Gebete
Consecratio
Gebete
V. U.
Pax
Agnus Dei.

VII. Luther in der 1523 edirten kleinen Schrift: wie es bei Ausspendung des h. Ab. zugehen soll.

Praefatio
Consecratio
Sanctus
Benedictus
V. U.
Pax
Distributio u. während derselben Agnus Dei.

VIII.

In der von Andreas Döber 1525 edirten ersten fränkischen Liturgie: „Von der Evangelischen Meß, wie sie zu Nürnberg im Newen Spital, durch Andream Döber gehalten würdt, Caplan doselbst,“ ist die Aufeinanderfolge die:

Praefatio
Consecratio
Sanctus
Benedictus
V. U.
Vermahnung

Pax
Distributio.

IX. Brandenb.-Nürnbg. Kirchenordnung.
Vermahnung
Consecratio
Sanctus mit dem
Benedictus
V. U.
Pax
Distributio
(Während oder nach derselben)
Agnus Dei.

X. Veit Dietrich.
Vermahnung
Consecratio
Agnus
V. U.
Pax
Distributio
Sanctus.

XI. Kraußolds Altaragende.
Praefatio
Sanctus
Benedictus
Vermahnung
Consecratio
Agnus
V. U.
Pax
Distributio.

Und nun einige Bemerkungen über

d. die Distribution.

Die Distribution ist der Vollzug und die applicatio ad singulos der Einsetzungsworte. Consekration und Distribution sind unzertrennliche, weil gleich wesentliche Akte; beide zusammen constituiren erst das Sakrament. Deshalb ist das Wesentliche der Distributionsformel, ein ganz bestimmtes kirchliches Bekenntniß zu dem wahren Sinne der bei der Consekration recitirten Einsetzungsworte in diesem Akte auszudrücken. Die alte Kirche erkannte und fühlte das aufs Klarste. Ihre Lösung dieser Aufgabe ist kurz und einfach. Nach der Liturgie der apostolischen Constitutionen ließ sie bei der Darreichung des Brodes: *σῶμα Χριστοῦ*, und bei der Darreichung des Kelches: *αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς* sprechen. Denn so lesen wir lib. VIII, cap. 13: *Καὶ ὁ μὲν ἐπίσκοπος*

διδότω τὴν προσφορὰν, λέγων· σῶμα Χριστοῦ· καὶ ὁ δεχόμενος λεγέτω· ἀμήν. Ὁ δὲ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον, καὶ ἐπιδιδοὺς λεγέτω· αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς· καὶ ὁ πίνων λεγέτω· ἀμήν. Zur Zeit Gregors des Großen treten ausführlichere Formeln auf, welche Bona aufzählt in seinen rebus liturgicis[1]), wie: Corpus (sanguis) Domini nostri Iesu Christi conservet animam tuam; oder: Corpus (sanguis) Domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam; oder: Corpus et sanguis Agni Dei, quod tibi datur in remissionem peccatorum. Sodann die Formel: Corpus (sanguis) Domini nostri Iesu Christi sit tibi salus animae et corporis; oder: Corpus (sanguis) Domini nostri Iesu Christi prosit tibi in remissionem peccatorum et ad vitam aeternam. An die Stelle der früheren lakonischen Kürze tritt also ein kirchliches votum, welches den Communikanten zu verstehen gibt, zu welch subjektivem Segen er das, was er objektiv empfängt, hinnehmen solle. Es sind diese vota nicht unmittelbar biblische Sprüche, sondern nur Anklänge an etliche biblische Stellen, wie Ps. 86, 2; Ps. 97, 10; 1. Petr. 1, 5.

So genügend auch die bloße exhibitive und deklaratorische Form an sich schon ist — die urchristliche Form war lediglich, wie oben bemerkt, Deklaration —, so muß auch diese Form, bei welcher sich die Deklaration mit einem votum und einer Benediktion verbindet, als höchst zweckmäßig und passend erkannt werden. Den einzelnen Empfängern des Sakraments muß man sich den aus der Gemeinde berufenen Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse, welcher hier im Namen seines Herrn distribuirt und votirt, gegenüber denken.

Im Wesentlichen, ja fast dem Wortlaute nach findet sich die Distributionsformel, wie sie ins Missale Romanum übergegangen war: Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam, schon in der Kirchenordnung des Churfürst August von Sachsen, in der Straßburgischen, niedersächsischen, Wild- und rheingrafschaftlichen u. m. a. Kirchenordnungen, meistens noch mit dem Zusatze: für Dich gegeben, für Dich vergossen. Doch pflegte man in unserer Kirche sich wieder mehr den

---

[1]) II, cap. 17.

Worten des Herrn zu nähern durch Vorsetzung des: Nehmet hin und esset; nehmet hin und trinket[1]).

Die vorhin genannten Kirchenordnungen fügen auch noch im polemischen Verfahren gegen die reformirte Kirche bei den Worten „Leib und Blut Jesu Christi" den Zusatz „wahr" bei, wodurch sie sich wieder, wie Höfling bemerkt, z. B. von der Hanauischen Kirchen- und Schulordnung, der Speyerschen, Veit Dietrichschen (v. 1717), der Bayreuther, der Coburg., Weimar. und Hildburgh. Agende unterscheiden. Es stellt sich aber dieser Zusatz, wenn man die allein richtige lutherische Erklärung der Einsetzungsworte strikte nimmt, als überflüssig dar.

Die ausführlichste Distributionsformel hat die englische Kirche; das andere Extrem bildet die von Bugenhagen für Holstein ausgearbeitete Kirchenordnung, in der sich gar keine findet. Die Weglassung wird mit den Worten gerechtfertigt: „weil die Worte des Abendmahls schon zuvor für die ganze Gemeinde hergesagt werden." Am nächsten der apostolischen Einfachheit steht die dänische Kirche. Hier lauten die Worte nur: Das ist Jesu Christi wahrer Leib; das ist Jesu Christi wahres Blut.

Die Zeit, in welcher bei der Distribution Christus blos redend eingeführt und jedem Communikanten überlassen wurde, die Worte Christi sich selbst nach Gefallen zu deuten, ist Gott Lob auch in unserer bayrischen Landeskirche vorüber. Gott Lob sagen wir; denn Tittmann[2]) hat ganz Recht, wenn er sich in Beziehung auf diese Einleitungsformel also äußert: „Es ist in diesem Zusatze, in diesem Zusammenhange, kein anderer Sinn, als wenn es hieße: Christus sagt zwar: das ist mein Leib u. s. w., aber ihr könnet es nehmen, wie ihr wollt. Das Wörtchen zwar liegt in dem Zusammenhange, und der Gegensatz auch; sonst bedürfte es des Zusatzes nicht. Jedes Wort, das bei Darreichung der gesegneten Zeichen des Sakraments zu den eigenen Worten Christi (das ist mein Leib u. s. w.) hinzugesetzt wird, ist zum mindesten überflüssig, und jene Worte sind mehr als überflüssig." Durch den hohen Oberconsistorialerlaß v. 3. Mai 1853 ist jene Formel, die doch nur für den Rationalismus ein Aus-

---

[1]) Vgl. G. A. Franke, von der Formel der Darreichung. Halle 1764. S. 225 ff.

[2]) Ueber die Vereinigung der ev. Kirchen. Leipzig 1818. S. 10 f.

kunftsmittel gewesen ist, sich über die anstößigen Worte „Fleisch und Blut“ beim Altarsakrament hinüberzuarbeiten, nicht blos ausdrücklich reprobirt, sondern auch allenthalben außer Gebrauch gesetzt, und für die ganze Landeskirche folgende Formel zur Norm gemacht worden: Nimm hin und iß (nehmet hin und esset), das ist der Leib Jesu Christi für dich und deine Sünden in den Tod gegeben. Der stärke und erhalte dich im wahren Glauben zum ewigen Leben! Amen. Nimm hin und trink (nehmet hin und trinket), das ist das Blut Jesu Christi, für deine Sünden vergossen. Das stärke und erhalte dich im wahren Glauben zum ewigen Leben! Amen.

Hiebei sei nur noch Eines bemerkt. Die alte Kirche verlangte von den Empfängern des Altarsakraments, daß sie nach dem Genusse des Leibes und Blutes des Herrn den Glauben an das ihnen zugesprochene Wort mit ihrem Amen bezeugten. „Ergo non otiose,“ sagt Ambrosius [1]), quum accipis, tu dicis: Amen! jam in spiritu confiteris, quod accipias carnem Christi. Dicit tibi sacerdos: corpus Christi, et tu dicis: Amen, hoc est: verum; quod confitetur lingua tenet affectus.“ Und bei Augustin [2]) heißt es: „Habet magnam vocem Christi sanguis in terra, quum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur: Amen.“ Die Christen hätten sich niemals dieses Amen sollen entreißen lassen. Noch in der Niedersächsischen Kirchenordnung begegnen wir der Vorschrift, daß jeder Communikant nach Empfang des Sakraments das Amen zu sprechen habe. Es ist das Jawort zum heiligsten Mysterium der Kirche. Wie sich im h. Abendmahle die Gnadenwohlthaten Gottes in seinem Sohne, wie sonst nirgends im Cultus concentriren, so hat auch gerade dieses Amen seitens der Gemeinde das vollste Gewicht und die tiefste Bedeutung. Kein Amen der ganzen Liturgie drückt so sehr die Lebens- und Liebesgemeinschaft des Leibes Christi mit seinem Haupte aus, als dieses. Hier ist der Culminationspunkt wie des wechselseitigen Verkehrs und des einheitlichen Glaubensbewußtseins zwischen Geistlichen und Laien, so auch der Glaubensbethätigung seitens der Gemeinde, der Bezeugung der innigsten Gemeinschaft mit dem Herrn und mit den

---

[1]) In sacr. lib. IV, 5.

[2]) Contra Faustum lib. XII, 10.

Brüdern in der gemeinsamen Communion. Der gläubigen Darreichung entspricht der gläubige Empfang; keines von beiden Stücken darf nach der vollen Idee der Handlung fehlen. Wie das Eine, so muß aber auch das Andere bezeugt werden. Insoferne kann man auch sagen, daß dieses Amen der Abendmahlsempfänger zur völligen Erfüllung der Sakramentsform gehöre.

Vor der Hand ist dieses Amen noch dem beim Sakramente fungirenden Geistlichen in den Mund gelegt. Möchte es nach und nach der Glaubensdrang lutherischer Christen wieder an sich ziehen und als ein Kleinod bewahren! Ist das Herz, im lebendigen Gefühle dessen, was dem Christen hier zu Theil wird, warm an Glauben und voll von dankbarer Liebe, so wird der Mund auch freudig bekennen. Wenn jeder Abendmahlsgenosse so recht aus voller Seele sein Ja und Amen (das ist gewißlich wahr!) zum Genusse des Leibes und Blutes Christi spräche, man würde bald mehr Frucht verspüren von den Beicht- und Abendmahlsgängen so Vieler in den Städten und auf dem Lande!

e. Gesang während der Distribution.

Wie sich der altchristliche Gottesdienst überhaupt durch die lebendigste Theilnahme, welche das Volk daran nahm, kennzeichnete, so auch die Abendmahlsfeier jener Zeit[1]). In den verschiedenen Kirchen des Orients scheint das Hymnen- und Psalmensingen bei der Abendmahlsfeier bereits im III. Jahrhundert im Gebrauche gestanden zu sein. Im Laufe des IV. Jahrhunderts fand es in der nordafrikanischen Kirche Eingang. Augustin berichtet[2]): „Hymni ad altare dicebantur de psalmorum libro sive ante oblationem, sive cum distribueretur populo, quod fuerat oblatum.“

Ueber das, was zu singen sei, herrschte niemals eine ganz allgemeine Regel. Die Liturgie des Jacobus schreibt den *ψαλμὸν τριακοστὸν τρίτον* vor: Ich will den Herrn loben allezeit, nach unserer Zählung Psalm 34. In den apostolischen Constitutionen findet sich VIII, 13 dieselbe Vorschrift. Auch Ps. 45, wo Vers 10, 13, 14 u. 16 als Beziehungen auf das Abendmahl galten, wurde gebraucht; ebenso Ps. 42 (V. 2, 3, 12); Ps. 133 mit Rücksicht auf

---

1) Vgl. hierüber Cyrilli catech. myst. V. u. Const. apost. VIII, 12 ff.
2) Retractat. II, 11.

die innige Brudergemeinschaft der Gläubigen beim Abendmahle. „Vide quam bonum,“ sagt in diesem Betreff zu V. 1 Tertullian[1]), „et quam jucundum habitare fratres in unum! Hoc tu psallere non facile nosti, nisi quo tempore cum compluribus coenas.“ Ferner Ps. 139, der auch auf die Nothwendigkeit ernstester Selbstprüfung vor dem Abendmahlsgenusse hinwies. Chrysostomus machte auf Psalm 145 aufmerksam, und nannte den Altar mit Beziehung auf V. 15 *τράπεζα πνευματική*. In der nach ihm benannten Liturgie wird wohl die Psalmodie gefordert, aber in der Auswahl freier Spielraum gelassen.

Gregor fing an, die früher vom Volke angestimmten Responsorien dem Chore beizulegen. Unsere Kirche ging auch hier auf die apostolische und nachapostolische Praxis zurück, und theilte der Gemeinde wiederum, wenn auch nicht die Psalmodie, so doch den Gesang geistlicher Lieder zu. Die alttestamentliche Psalmodie zurückzuwünschen, haben wir keinen Grund. In der Brandenburg-Nürnbergischen Kirchenordnung v. J. 1533 heißt es: „Dieweil das (die Distribution) geschieht, sollen die Schüler singen Agnus Dei etc. Wo aber nicht Schüler vorhanden sind, mag die Gemeinde das oder etwas anderes, das dem Worte Gottes und Gelegenheit der Zeit gemäß ist, singen, wie man das in Brauch hat, und wo die Menge des Volks so groß ist, daß es sich in die Länge verzeucht, soll man nicht allein eine Communio (aus der heiligen Schrift genommen) singen, sondern mag und soll auch etwas mehr singen, bis daß das Volk alles verrichtet ist, als das Responsorium Discubuit oder was sonst der Schrift gemäß ist.“

Mit dem Erstehen des deutschen Kirchenliedes in der evangelischen Kirche, mit dem ein neues Cultuselement eintrat, kamen verschiedene Lieder bei dieser Feier in kirchlichen Gebrauch. Da und dort erhielt sich auch das Agnus Dei längere Zeit. In dem Corp. jur. eccles. Saxonici pag. 137 findet sich folgende Vorschrift: „Unter der Communion und so der Communikanten viel sind, soll das Agnus Dei lateinisch, sammt den deutschen Gesängen, als: Esaia dem Propheten das geschah. Item der CXI. Psalm: ich danke dem Herrn von ganzem Herzen u. s. w.; oder: Jesus Christus unser Heiland u. s. w. Item: Gott sei gelobet und gebenedeiet

---

[1]) De jejun. cap. 13.

u. s. w. oder mehr gesungen werden." Auch die erneuerte preußische Agende[1]) läßt unter dem Agnus Dei die Ausspendung ihren Anfang nehmen.

f. Dankcollekte.

(Dankspruch.)

Die Abendmahlsfeier hatte von den frühesten Zeiten an, wie wohl angenommen werden darf, wenn auch die Nachrichten hierüber äußerst spärlich sind, ihren eigenthümlichen Beschluß, Dankgebet mit Segen. Die allgemeinste Bezeichnung dafür war späterhin *εὐχὴ εἰς ἀπόλυσιν* oder *εὐχὴ ἀπολυτική*, welche Benennung von der bei der Entlassung gebrauchten Formel: *ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ* herrührte. Diese *εὐχή* beschloß in sich wieder besondere Gesänge und Gebete, welche ebenfalls unter der Theilnahme des Volkes vor sich gingen. Schon zu Justins, Tertullians und Augustins Zeiten waren sie gebräuchlich[2]). Es fand in Ansehung derselben große Verschiedenheit und Abwechselung statt. In unsern Collekten vor dem Benedicamus oder der Salutatio, die oft demselben voraufgeht, haben wir noch den Ueberrest dieser verschiedenen Gebete.

Unter Collekten sind kurze Bitt-, Lob- und Dank-Gebete zu verstehen, in besondern die Gesammtheit der Gemeinde angehenden Beziehungen. Der Sache nach sind sie wohl ausgegangen von dem *ὑμνήσαντες ἐξῆλθον* Matth. XXVI, 30, wozu Chrysostomus äußerst treffend bemerkt: „Höret, die ihr das letzte Gebet des Sakraments nicht erwartet, was die Bedeutung desselben ist. Der Herr dankte, bevor er es den Jüngern gab, damit auch wir von dieser Danksagung anheben sollten. Er dankte, nachdem er es ihnen gegeben hatte, und sang einen Lobgesang, damit auch wir gleicherweise thun sollen." Ueber den Ursprung des Namens Collecte hat man schon vielfache Behauptungen aufgestellt, ohne darüber Gewißheit erlangt zu haben.

---

[1]) Sie modificirt überhaupt die Abendmahlsliturgie in eigenthümlicher Weise. Sie hat die Präfation, trennt sie aber vom Sakrament; das V. U. läßt sie weg; auf die Consekration folgt die Friedensformel, und dann noch ein aus dem römischen Kanon wörtlich übersetztes Gebet: „Herr, der Du mit Deinem Tode der Welt das Leben gabst" 2c. Ich weiß nicht, ob man das Fortschritt nennen darf auf dem Gebiete der liturgischen Entwicklung.

[2]) Apost. Const. VIII, 11. — Bona de rebus liturg. I, II, 5.

Collecta, eigentlich Beitrag an Geld (sc. pecunia), sodann Versammlung zum Beten (sc. concio), bei den Griechen σύναξις Sammlung, wird auch oft für collectio Sammlung, Zusammenhäufung gebraucht. Augusti leitet nach dem Vorgange Aelterer collectae a populo collecto, weil nämlich das anwesende Volk an diesen Gebeten Antheil genommen hätte. Diese Ableitung trifft jedenfalls die Sache nicht. Ebenso unrichtig dürfte sich die Behauptung Müllers in seinem Lexikon des Kirchenrechts erweisen: Der Name Collekte werde diesen Gebeten beigelegt, weil sie der Priester vor versammelter Kirchengemeinde verrichtete. Auch die, ebenfalls von Müller angeführte Erklärung löst offenbar den Ursprung der Sache nicht: Collectae, quia ex selectis sacrae scripturae et ecclesiae verbis compendiosa brevitate collectae sunt. Immerhin scheint Bingham weitaus der Wahrheit am nächsten gekommen zu sein. Er findet in dem Worte Collekte den besondern Charakter dieses genus von Gebeten angedeutet, insoferne sie ihrem Inhalte zufolge eine ἀνακεφαλαίωσις et collectio sive recapitulatio am Schlusse des Gottesdienstes waren (Collecta, quia vota omnium, vota omnia, in unum colligit). Diese Erklärung hat nicht nur das für sich, daß sie dem altkirchlichen Sprachgebrauch vollkommen gemäß ist, sondern man kann aus ihr auch ersehen, wie der in Rede stehende Ausdruck allmählig die bei weitem eingeschränktere Bedeutung erhalten, welche ihr in der Gegenwart zukommt.

In der morgenländischen Kirche nämlich hieß das allgemeine Kirchengebet συναπτὴ μεγάλη, wovon collecta jedenfalls nur eine Uebersetzung ist. Diese συναπτὴ μεγάλη, deren Basis die schon in den apostol. Constitut. sich findende ἐπίκλησις τῶν πιστῶν und προσφώνησις ὑπὲρ τῶν πιστῶν sind, wurde in der Folgezeit bedeutend erweitert. Demnach dürfte es wohl außer Zweifel sein, daß mit dem Ausdrucke Collekte eine Beziehung auf das allgemeine Fürbittengebet der Kirche verbunden war, daß man aber auch kleinere ἐπικλήσεις ebenso benannte. In der römischen Kirche machte man in ähnlicher Weise einen Unterschied zwischen litania major und den mehrfachen litaniae minores.

Es ist nicht zu verkennen, daß in jener συναπτὴ μεγ. des Orients und der litania major Gregors des Großen dasselbe Gebet vorliegt, wenn auch in jener manches Besondere sich aufgenommen findet, was mit den Eigenthümlichkeiten der morgenländischen Kirche

zusammenhängt. Die letztere hat Luther, namentlich mit Ausscheidung alles Ungehörigen, auch für die evangelische Kirche zurechtgemacht. Jedermann kennt jetzt die früher ganz verschollen gewesene und in den Anhang der Gesangbücher verbannte — Litanei[1]). Leider hat man nur bei uns vielfach den Sinn für solche „προςευχὴ ἐκτενής“ (Act. 12, 5) verloren! Um so mehr muß es Anerkennung finden, wenn manche unserer Geistlichen sie nicht blos in ihrer Gemeinde einzuführen und seit der Einführung zu erhalten, sondern auch, was wohl mehr ist, ein Gefühl dafür rege zu machen wußten. Man wird sie immer mit Segen gebrauchen. Wenn sie nur wenigstens an dem jährlichen Bußtage und an den Sonntagen der Passionszeit nach und nach allgemein würde!

Den litaniis minoribus ertheilte man dann später den Namen Collectae. Solche Collekten gebrauchte man an verschiedenen Stellen des Gottesdienstes und oft mehrere nach einander. Durch die Stellung war ihr Inhalt bedingt. Nach der Communion enthielten sie Dank für die empfangene Wohlthat und Gnade. Mit Dank begann die Handlung, und Dank machte den Schluß der Feier aus, welche daher auch den Namen der Eucharistie führte. Bis zum VII. Jahrhundert müssen eine große Menge von Collekten entstanden sein; Gregor sammelte und verbesserte dieselben.

In dem römischen Meßkanon sind Collekten diejenigen Gebete, welche der Priester vor der Epistel nach dem orate fratres und der Postcommunion Gotte darbringt. Sie sind überschrieben mit dem Worte Oratio; bei andern führen sie wohl den Namen benedictiones, bei den Griechen zuweilen ἐπευχήσεις und παραθέσεις. Die in unserer Gottesdienstordnung gebrauchte Collekte ist die von jeher in der lutherischen Kirche ständige. Nur in einzelnen Agenden finden sich unbedeutende Erweiterungen.

Auch der Schluß dieser Gebete ist etwas Feststehendes geworden. Sie schließen nämlich meist mit den Worten: um Jesu Christi, unseres Herrn willen[2]) (per Dominum nostrum Jesum Christum, oder: per Christum Dominum nostrum) und mit dem Responsorium Amen. Eingeleitet wurden sie in der Regel durch das

[1]) litania, λιτάνεία, λιτανεύω, λιτή, λίττομαι, λίσσομαι bitten, flehen.

[2]) Bezüglich der Bedeutung dieses Schlusses vgl. Dr. Hübsch, der priesterliche Segen der christl. Kirche. 1857. S. 45.

g. Oremus (δεηθῶμεν)!

Dieser Aufruf ging immer von den Diakonen aus, worauf alsobald das flectamus genua folgte. Daneben gabs die Imperativformel: Orate! impensius adhuc orate! oder die Formel: Attendamus! Ferner finden sich in der liturgia Jacobi und außerdem noch folgende Einleitungsformeln: Lasset uns nochmals beten! — Lasset uns den Herrn in Frieden anrufen! — Lasset uns alle sprechen! — Lasset uns weise aufmerken! — Lasset uns den Geist und das Herz erheben! — Lasset uns in der Furcht und mit Andacht aufmerken! — Lasset uns im Frieden Christi singen! — Im Frieden Christi lasset uns sprechen! — In der abgekürzten liturgia Jacobi: Lasset uns danken! — Nach dem Empfange lasset uns danken! —

In der Folgezeit blieb man vorzüglich dem alten Aufrufe bei den Collekten und bei der Feier des h. Abendmahls treu. So hat denn auch unsere Kirche das „Laßt uns beten" bis auf den heutigen Tag bewahret. Ich will es nicht unterlassen, die sehr treffende Bemerkung über das Oremus hier anzufügen, welche Calvoer[1]) macht: „Praemittere solet," sagt er, „sacerdos collectis: Oremus! Excitatur hoc ipso fidelis populus ad comprecandum devote, neque hoc solum, sed ut populus quoque sciat, quae sint suae, et quae sacerdotis solius partes, et quando simul orare, quando vero sacerdotis functionibus in sacro silentio attendere debeat. Legit enim minister ecclesiae, concionatur, consecrat eucharistiam, distribuit eam accedente verbo ad elementum, dimittit ecclesiam cum benedictione, in quibus coetus collectus non tam se habet active, quam passive, non simul haec talia cum ministro peragens, sed recipiens haec sacra potius ab eodem, ipsa sacerdotalia mera relinquens. Ast in collectis, quum sint totius collectae aut coetus preces, jungit suam operam populus: quae quo omnia rite ac ordine peragantur, acclamat sacerdos populo: Oremus."

Was übrigens das Oremus hier am Schlusse der Abendmahlsfeier und zwar in unserer Gottesdienstordnung betrifft, so kann ich ihm das Wort nicht reden, da die Aufforderung zum Beten der Collekte, zum Danken schon in dem vorausgehenden Versikel: Dan-

---

[1]) rit. eccles. I, pag. 472.

ket dem Herrn, denn er ist freundlich! aus 1. Chron. 17, 34; Ps. 106, 1; 107, 1; 118, 1 u. 29; 136, 1 ff. enthalten ist, eine Aufforderung, welche keineswegs durch das dazwischentretende Responsorium der Gemeinde: „und seine Güte währet ewiglich" geschwächt wird. Aeußerst matt folgt hier diesem kraftvollen Aufrufe das Oremus! — matt, weil ganz und gar überflüssig. Anders verhält es sich, wo eine derartige besondere Aufforderung nicht vorherrscht. Dann hat das Oremus seine nothwendige Stelle.

Ich konnte mich in meinem früheren Amte als Geistlicher nie dazu bringen, das „Laßt uns beten" an diesem Orte zu singen. Ich ließ es ganz hinweg, da ich die Setzung desselben nur für ein Versehen hielt, indem man diese Collekte wie jede andere mit dem Oremus einleitete und nicht den innigen Zusammenhang beachtete zwischen dem „Danket dem Herrn" und dem Anfange der Collekte „Wir danken dir" u. s. w. Soll es aber bleiben und angewandt werden, so möchte ich wenigstens den Druckfehler beseitigt wissen: Geistlicher (gegen den Altar): Laßt uns beten! Es muß jedenfalls das Ganze so heißen:

Geistlicher (gegen die Gemeinde): Danket dem Herrn; denn er ist freundlich.

Gemeinde: Und seine Güte währet ewiglich.

Geistlicher: Laßt uns beten! (natürlich noch in der Richtung auf die Gemeinde, was aber gar nicht angemerkt zu werden braucht, da es sich von selbst versteht; und nun erst)

(gegen den Altar): Wir danken dir, allmächtiger Gott u. s. w.

Ich weiß, daß dieser Fehler von manchem Geistlichen begangen wird, der kraftvoll dem Altare zuruft: Laßt uns beten! Wie bemerkt, ist es aber meines Erachtens besser so:

Geistlicher (gegen die Gemeinde): Danket dem Herrn, denn er ist freundlich!

Gemeinde: Und seine Güte währet ewiglich!

Geistlicher (gegen den Altar): Wir danken dir Gott u. s. w.

In vielen Kirchenordnungen finden wir einen etwas reicheren Schluß. Entweder ein Danklied oder das Nunc dimittis, den Abschied Simeons nach Luc. 2, 29—32 (vergl. das Lied Luthers aus dem Jahre 1524: Mit Fried und Freud ich fahr dahin, Nr. 88 in unserem Gesangbuche) oder Ps. 23. Dann folgt ein Dankversikel

oder das Benedicite; hierauf erst die eigentliche Dankcollekte (Postcommunion), Salutatio, Benedicamus, Segen und darauf ein Schlußlied, etwa das im Jahre 1541 ebenfalls von Luther gedichtete: Erhalt uns Herr bei deinem Wort, Nr. 313 im Gesangbuche. Auf Grund dieser Kirchenordnungen hält auch Harnack den Schluß mit einer bloßen Dankcollekte in unserer Gottesdienstordnung für zu dürftig und schlägt vor, entweder einen Psalm (Ps. 23) oder das Nunc dimittis vor der Collekte zu lesen. Wir hätten hiegegen nichts einzuwenden, da es allerdings nach der Communion etwas plötzlich abbricht, und der Segen da ist, ehe man sichs versieht, namentlich für diejenigen unter den Abendmahlsgästen, welche zuletzt dem Altare sich nahen.

h. Amen.

Dasselbe Schlußwort, welches bereits in dem alttestamentlichen Gottesdienste bei den Gesängen und Gebeten gebraucht wurde, hat auch die christliche Kirche. Der Grund der Herübernahme dieser alttestamentlichen Gebetsformel liegt deutlich vor in Jerem. 28, 6. Die Beziehung derselben auf Stellen wie Jes. 65, 16 (אָמֵן übersetzt hier Luther mit „recht") u. 25, 1, Apoc. 3, 14 vergl. 2. Cor. 1, 20 ist nicht zu verkennen. Die sich im Neuen Testamente findenden Doxologieen sind immer mit dem Amen verbunden, z. B. Röm. 1, 6; 1. Tim. 6, 16 und häufig in der Apokalypse.

Als Schlußformel bei dem christlichen Gebete bezeugt es schon Paulus 1. Cor. 14, 16: *ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ; ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν.* Unter den nachapostolischen Schriftstellern ist es zuerst Justin, welcher dieser Formel Erwähnung thut. Apol. I, 65 u. 67 sagt er: *οὗ συντελέσαντος ... εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν· τὸ δὲ ἀμὴν*, fügt er bei, *τῇ Ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει.* Bei Augustin tritt neben der häufigen Erwähnung des Gebrauchs bereits die hohe Bedeutung des Amen hervor; im Sermon de fer. IV. heißt es: „Num quid, ubi audiveris sacerdotem Dei ad altare populum adhortantem ad Deum orandum, vel ipsum clara voce orantem, ut incredulas gentes ad fidem suam venire compellat, non respondebis Amen?" und im Sermon ad popu-

lum contra Pelag.: „Amen proinde nostra subscriptio est, consensio nostra est, adstipulatio nostra est.“

Nicht blos die allgemeinen Kirchengebete im gewöhnlichen Gottesdienste beschloß das Volk mit seinem Amen, sondern auch die Consekrationshandlung beim Abendmahle, sowie auch der Einzelne nach dem Empfang von Brod und Wein sich zu der Wahrheit der Distributionsformel durch Amen feierlich bekannte. Diese Sitte erhielt sich bis ins VI. Jahrhundert, wo durch Gregors Kanon die consecratio tacita et secreta eingeführt, den Communikanten ihr Amen genommen, die Gemeindethätigkeit beim Gottesdienst in den Hintergrund gedrängt, und die Ueberreste davon dem Chore eingehändigt wurden. Der Orient bewahrte den alten Brauch. Und auch unsere Kirche kehrte nach manchen Irrgängen theilweise zum Alten zurück. Gerade in diesem Punkte hätte es nie zu einer Neuerung kommen sollen. Die Gemeinde der Erlösten wird eine betende bleiben bis ans Ende der Tage. Und so lange sie das ist, ist es nicht blos ihr unverbrüchliches Recht, sondern auch ihre heilige Pflicht, alle Gebetsseufzer, alles Flehen, Loben und Danken der treuen Diener Christi mit ihrem Amen zu besiegeln. Dieses treue Amen belebe der treue, wahrhaftige Zeuge immer mehr inmitten seiner Gemeinde, bis einst alles Amen sich auflöst in das große Halleluja! Amen!

Schulz.

Schick, August Hermann

Historisch-liturgische Abhandlungen

Leipzig 1861